M.G.S. HODGSON

İSLÂM'IN SERÜVENİ

Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih

Yeni Şafak

1

İslâm'ın klasik çağı



Marshall G.S. HODGSON, 1921'de ABD'de doğdu. Bu ülkede geçirdiği eğitim aşamalarının akabinde, üniversiteye intisap etti. Şikago Üniversitesi'nde, "dünya-tarihi" bağlamında İslâm medeniyetini ele alan dersler verdi. Bu arada, İsmaililik üzerine geniş kapsamlı bir eser hazırladı ve çeşitli akademik dergilerde makaleler yayınladı. 1950'li yıllarda yazmaya başladığı, ilk edisyonu 1958-59'da yayınlanan The History of Islamic Civilization *adlı eserini 60'lı yıllarda geliştirerek yeniden ele aldı.* The Venture of Islam *adlı, tercümesini sunduğumuz bu eserin —3. ciltteki kimi notlar ve dipnotlar hariç— henüz tamamlandığı 1968'de Şikago'da öldü. Gustave von Grunebaum, Muhsin Mehdi, William McNeill, John U. Nef gibi önemli tarihçilerle birlikte çalışmış bulunan yazar, son olarak Şikago Üniversitesi'nde tarih profesörü ve Sosyal Düşünce Kurulu başkanıydı. Ölümünden sonra yayınlanan, elinizdeki eseri ile Phi Beta Kappa organizasyonunun Ralph Waldo Emerson ödülünü kazanmıştır.*

Yeni Şafak gazetesinin bir kültür hizmeti olarak okuyucularına hediye ettiği İslâm'ın Serüveni, İz Yayıncılık'ın 1993 yılında yayınladığı 3 ciltlik neşrin aynısıdır.
İstanbul 1995

Özgün adı:
THE VENTURE OF ISLAM —conscience and history in a world civilization
c. 1: The Classical Age of Islam
The University of Chicago Press, Şikago ve Londra, 1974

ISBN 975-355-054-5 (tk.)
ISBN 975-355-055-3 (1. cilt)

Türkçe tercüme için
redaksiyon, yayına hazırlama ve tashih:
Metin Karabaşoğlu

Tercüme kurulu
Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkaya, Ahmet Demirhan, Fethi Gedikli, Ahmet Güler, Metin Karabaşoğlu, Muhammed Şeviker, Ali Varlı, Taner C. Yıldırım

dizgi, iç düzen: İz Yayıncılık
kapak: İzgraf
baskı: Ilıcak Matbaası
kapak baskısı: Eramat

MARSHALL G.S. HODGSON

İSLÂM'IN SERÜVENİ

Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih

1

İSLÂM'IN KLASİK ÇAĞI

Yeni Şafak

İZ YAYINCILIK

büyükdere cad. raşit rıza sk. 10/5
mecidiyeköy-istanbul
tel: (0212) 211 26 22 - 211 32 88
faks: 211 30 11

İÇİNDEKİLER

EKLER:

TABLO VE ŞEMALAR

BİRİNCİ KİTAP

İKİNCİ KİTAP

HARİTALAR

KISALTMALAR

c.	civarı
d.	doğumu
ö.	ölümü
ra.	radıyallahu anh
sav.	sallallahu aleyhi ve sellem
t.	tahminen
v.	vefatı
y.	yaklaşık

—TÜRKÇE ÇEVİRİ İÇİN—

yayıncının takdimi

Hemen her insan, yaptığı işte, seçtiği çalışma alanında bir anlam ve önem bulmak ister. Herhalde, doğrusu da budur. Bir konuya kendini vakfetmenin, onu anlamlı ve önemli bulmaktan, benimseyip sevmekten başka bir yolu yok gibidir. Denilebilir ki, gün yüzüne çıkmış her eserin ardında, kendisini ona vakfetmiş bir insanın –veya insanların– çabası yatar.

Ne var ki, bu ruh hali, bir tehlikeyi de zımnında taşır. Anlam ve önem bulma isteği, iştigal olunan şeyi "yüceltme;" hata ve kusurunu bu uğurda görmezden gelme tavrına yol açabilir. Nitekim, birçok biyografik eser için, müşterek bir eleştiri sözkonusudur: yazarın, eserine konu aldığı insanı yüceltmesi, ve kusur yahut eksiklik ifade eden noktaları bu uğurda es geçmesi.

Benzer bir tehlike, çeviri çalışmaları için de söz konusu olabilir. Eserle tercüme eylemi aracılığıyla kurulan uzun süreli yakınlık, yazarın dünyasını kavrama ve anlama çabasının yanı sıra, bir "özdeşleşme"yi de getirebilir. Bir süre sonra, çevirenler, "çok önemli" bir iş yapıyor oldukları hissini destekleyen bir halet-i ruhiyeyle, eseri olduğundan da farklı görme tavrına girebilirler. Bunun, Türkiye'de ve dışında, değişik örnekleri mevcuttur.

Marshall G. S. Hodgson'ın *The Venture of Islam*'ının Türkçe çevirisini sunarken, böylesi bir durumla yüz yüze olduğumuzun farkındayız. Bu eser —iştigal ettiğimiz yegâne eser o değilse bile— neredeyse dört yıla yakın bir zamanımızı aldı. Bu esnada defalarca okundu, üstünde çalışıldı. Bu çabanın bir sonucu olarak kitabı özellikle yüceltmeye çalışmayı, yine de anlamlı bulmuyoruz. Dahası, ülkemizde mevcut "ya toptan kabul, ya toptan red" tavrının, başka herşeyi olduğu kadar, bu üç ciltlik eseri de anlamayı zorlaştıracağı kanaatindeyiz.

Bir kitabı neşretmek, onu düşünce çizgisi, tahlilleri, içerdiği mâlumât veya metodoloji vs. açısından *dikkate değer* bulduğumuz anlamına gelir–harfi harfine benimsediğimiz anlamına değil. Okuyucu, takip eden 1600 sayfa boyunca, hepsini benimsemek zorunda olmadığı bir dizi ufuk açıcı bilgi, yorum ve tahlil bulacaktır. Ama kimi yerler, ona yine de eksik ve hatalı gelebilecektir. Kitap, aynı esnada dünya tarihine dair bir eser üzerinde de çalışmak-

ta olan bir Batılının İslâm toplumunu "dünya tarihinin küçük bir modeli" olarak ele aldığı bir çalışmadır; ve soru işareti gerektiren hususlar kadar, çok önemli malzeme ve tesbitler barındırmaktadır. Bizim için, kitabı yayınlanmaya değer kılan, işte budur.

Sözün özü, mevcut bir eğilimin izini sürerek, kitabı "bir gizli müslüman"ın eseri imiş gibi sunmayı dürüst bir tutum olarak görmüyoruz. Ne ki, onu genel "oryantalizm" şeması içine oturtmayı da, dürüstlükten aynı ölçüde uzak buluyoruz. Eser, sonuçta bir "Batılı"ya aittir; ama bu Batılı "biraz farklı" bir tarihçidir.

Maamafih, İslâm dünyasında Batılılarca ortaya konulmuş İslâm araştırmalarına karşı genel bir tedirginlik ve gerilimden söz edilebilir. Genelde oryantalizmin, özelde İslâmiyat araştırmalarının tarihine bakıldığında, bu gerilimi haklı çıkaran bir dizi örneğe de rastlanır. Dozy ve Caetani'nin İslâm tarihi hakkındaki; Goldziher ve Schacht'ın fıkıh ve hadise dair eserleri, ilk anda akla gelenlerdir. İslâm hakkındaki Batılı araştırmaların çoğunlukla önyargı, ırkçılık, kibir ve husumet yüklü olduğu da doğrudur. Bilhassa ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk yarısında, bu tavır daha bir belirgindir; ve hâlâ daha böylesi eserler yazılmaktadır.

Bununla birlikte, son yarım yüzyılda, "İslâm'ı defterden silme"ye azmetmiş düşmanca tavrın yerini, "defterden silin(e)meyen İslâm'la diyalog" arayışları almışa benzemektedir. Bunda hangi unsurların ne denli rol oynadığı, ayrı ve anlamlı bir araştırma konusudur. Ama belki en önemli unsurun, iki dünya savaşıyla belgelenen "Batının çöküşü" olgusu olduğu söylenebilir. Gerçi Batı hâlâ ayaktadır; hâlâ biricik uygarlık anıtının mümessili görünümündedir. Fakat, iki büyük savaşın tüm dünyaya sergilediği benzersiz şiddet, "Batının manevî/ahlâkî üstünlüğü" tezini kökünden sarsmışa benzemektedir.

Nitekim, elinizdeki kitabın yazarı, bakın ne diyor:

"Modernler, (Hitler'in bize gösterdiği gibi), istediğimiz kadar nazik ve medenî gözükelim, dimağlarımızın eşiğinde ne denli ham ihtiraslar taşıdığımızı pekâlâ gösterebilirler; sözün özü, en nihayette, bizler geçmiş nesillerin zahirde en zaliminden bile pek o kadar farklı değiliz; Kur'ânî muhakemenin ışığında, kendi tatbikatımızı sürekli gözden geçirmeye hazır olmalıyız."

İşte böylesi bir vasatta, "medeniyeti yargılayan" bir eserin de yazarı olan Toynbee gibi tarihçiler, "Zor bir manevî görevi yerine getirmek için hâlâ yaşamakta" dedikleri İslâm'la diyalogu öne çıkaran bir tavır sergilemişlerdir. Watt, Turner, Hodgson gibi "yeni kuşak" Şark ve İslâm araştırmacılarında da benzer bir eğilim gözlenmektedir. Sözgelimi, W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* adlı eserine şöyle başlamaktadır:

"Bu kitap, kırk küsur yıl İslâmî çalışmalarla haşir-neşir olmuş bir hıristi-

yan olmam dolayısıyla, ister istemez ortaya çıkan bir 'iç diyalog'un bazı yönlerden kişisel bir dile getirilişidir. Diğer dinleri müsbet bir şekilde değerlendirmeye başladığımda, kendi öz inançlarım hakkında da araştırıcı sorular sormak zorunda olduğumu anladım."

M.G.S. Hodgson'ın *İslâm'ın Serüveni* adıyla neşredilen bu eseri benzer bir yaklaşımla sonlandırması, sanırız manidardır. Yazar, "İslâmî Miras ve Modern Bilinç" başlığını taşıyan "Son Söz"de, günümüz sorunlarını beş başlık altında inceler. Beşinci sorun, ona göre, "daha derinde yatan bir sorun"dur ve "diğer sorunlara doğru çözümler bulmak" için öncelikle onun çözülmesi lâzımdır. Bu sorunu iki birleşik unsur ile tanımlayan yazar, özetle, şöyle demektedir: "manevî bağlılıkların sarsılmış olması" ve "hayatın insanlar için ne anlam taşıdığının anlaşılması için elzem bir görüşe duyulan ihtiyaç." Yazara göre, "Batının eski kültür mirasları," bu noktada, "gerek duyulanın gittikçe daha azını verebilmektedir." Oysa, İslâmîleşmiş kültür, söylenecek sözlere sahiptir. Zira, "Birçok müslüman, 'materyalist' Batının manevî/ahlâkî sapkınlıklarına âlet olmayacağını kanıtlamıştır." Ve, bir kıt'aya ait sorunun o kıt'aya özgü kalmadığı bir çağda, İslâm'ın tüm dünyaya söyleyecek sözü vardır. Bu bağlamda, yazar, "diyalog"u öne çıkartan şu cümleleri serdetmektedir:

"Diğerlerine saygısı olmayan bir kişinin kendisine saygısı olamayacağı tezi, insanlar arasında hep doğru çıkmıştır; ve aynı zamanda kişinin diğerlerine saygı göstermesi için, onlara göre değerli olan şeylerle uzlaşması gerekir. Bu özdeyiş tek tek insanlara olduğu gibi, gruplara da tatbik edilebilir. Bu durum, insanlığın herhangi bir kesitine ait sorunların tüm insanlığa mâl olduğu ve tecrit halindeki bir toplumun bunları çözmeye gücünün yetmediği günümüz dünya toplumu için özellikle doğrudur. Artık rakip bir görüşün unsurlarını dolandırıcı ya da aptal olarak görüp bir kenara atamayız. Hepimiz, kendi geleneklerimize saygılı olmayı, diğer geleneklere saygı duymayı öğrenerek öğrenmeliyiz.

"Sözünü ettiğimiz şey, şimdiden oluşum halindedir: miraslar arasında büyük bir diyalog." (bkz. c. III, s. 455).

Böylesi bir öngörüyle sona eren bir eserde, Batılı İslâmiyatçıların tipik hasmâne tavrından farklı bir yaklaşım umulur. Nitekim, *İslâm'ın Serüveni*, ihtiyatı elden bırakmayarak "dostâne" diye tanımlamasak dahi, hiç olmazsa, "hasmâne" de olmayan bir yaklaşım içindedir. Dahası "çok-evlilik," "Şark despotizmi," "ilerleme" gibi "beylik" konularda Batılı ve/veya Batıcıları önyargı ve ikiyüzlülükle suçlamaktadır. Keza, İslâm'ın Afrika'daki hızlı gelişimini –üstelik alabildiğine yoğun hıristiyan misyoner faaliyetlerine rağmen– küçümseyerek yorumlayan; bunu İslâm'ın çok kadınla evliliğe izin verişine ve inancındaki basitliğe bağlayan Batılı yorumları "aptalca" bulmaktadır. Yazara göre, içki Hıristiyanlığın izin verdiği, Afrikalı yerli halkın müptelâsı

olduğu, İslâm'ın ise kesinkes haram kıldığı bir nesne iken; bu insanların İslâm'ı seçiyor oluşu çok anlamlıdır. Üstelik, bu insanlar, hıristiyanların putperestliğe, karşı müsamaha ve uzlaşma tavrı göstermesine rağmen, putları kesinkes reddeden bir dini seçiyorlarsa, bunun "basitlik"lerle izahı basit, komik ve "indirgemeci" bir mahiyet taşımaktadır.

İslâm toplumunda söz konusu olagelmiş, uzantıları bugün de görülen kimi tartışmalı konumlarda da, yazar tipik Batılı tavrın dışına çıkar. Meselâ, genelde, Batılı İslâmiyatçıların "mutaassıp" Hadis ehline karşı "akılcı" Mu'tezile'yi öne çıkardığı görülür. Fakat "halk-ı Kur'ân" tartışmasını anlatırken, yazar, Hadis ehlini daha tutarlı bir çizgide bulmaktadır. Keza, mülhid "Feylesof" Râzi ile sünnî "ilahiyatçı" Râzi arasındaki münazarayı sunarken, "nübüvvet ve vahyin elzemiyetini" savunan ilahiyatçı Râzi'yi öne çıkarmaktadır.

Marshall G. S. Hodgson, herhangi bir tarihî gelişmenin ancak tarihsel bütünlüğü içinde anlaşılabileceği kanaatindedir. Nitekim, eserini, iki ayrı ana akım diye başlattığı İranî ve Sâmi unsurların buluştuğu "Mihver Çağ"a oturtmakta; İslâm toplumunun tarihini de bu "mihver"e dayanarak yorumlamaktadır. Eser boyunca bizi hiç bırakmayan "İslâmî" ve "İslâmîleşmiş" ayrımı bu çizgide oluşur. Yazara göre, "İslâmî" olan, doğrudan İslâm dininin tazammun ettiği şeydir. Ama bazı şeyler vardır ki, özünde İslâm onları öngörmemiştir; ne var ki, zamanla İslâm içerisinde özümsenmişlerdir. Bu unsurlara "İslâmî" denemez; "İslâm-dışı" da denemez. Olsa olsa, "İslâmîleşmiş" denilmelidir. Sözgelimi, saltanat yönetimi İslâm'ın özünde mündemiç değildir. Sâsânî ve Bizans yönetim geleneğinin bir uzantısıdır. Ama İslâm toplumunca özümsenerek, "İslâmîleşmiş"tir. Yazar, "İslâmî toplum" (the Islamic society)'dan söz ederken saf İslâm toplumunu; İslâmîleşmiş toplum" (the Islamicate society)'dan söz ettiğinde ise yerel ve kalıtsal özelliklerini İslâmî bir kalıp içinde sürdüren bir toplumu kasdeder. Ki bu ayrım, "tarihsel İslâm" ile "saf İslâm" arasındaki ayrımı netleştirmede, önemli bir kavramsal araç sunmaktadır.

Yazara göre, "ciddi bir bilgin için, bağlandığı kültür, eserinin nirengi noktasıdır." Bu kaçınılmazdır; ve önemli olan, bağlandığı kültürü açık yüreklilikle söylemektir. Nitekim, kendisi "hıristiyanî kültür" içinde yer almaktadır; Quaker mezhebi üyesidir; ayrıca, kavramlaştırma ve analizlerinde, ismini zikrettiği belli düşünürleri esas almaktadır. Bununla birlikte, şunu da söyler:

"Ortaya koyduğum bakış açısı, yalnızca saf biçimde Batıcı olanların değil, Batılı çoğu hıristiyan ve yahudinin de bir dereceye kadar kabul ettiği genel Batıcı dünya tarihi imajına temelden ters düşüyor. Bu imaj, Ortaçağ Garp nosyonları ile doğrudan süreklilik göstererek, dünyayı üç bölüme ayırır: hiçbir tarihleri olmadığı düşünülen İlkeller; belirli bir zamanda muazzam

kültürler ortaya çıkaran, ancak kesin uyum arayışı içinde daha sonra duraklayan ve gerileyen Şark; ve son olarak da, aslı Yunanlı dehalarca ortaya konulan, daha sonra Hakikatı ve Özgürlüğü, böylece de, başta Şarktan daha az görkemli olsa da, sonunda Modernliğe ve dünya hâkimiyetine yol açan bir İlerlemeyi husule getiren, (keyfî bir hükümle, klasik Yunan ile Latin Garbın terkibi olan) Batı."

Yazar, bu genel bakışın İslâm toplumuna, kültürüne ve medeniyetine bakışta da hâkim olduğu görüşündedir:

"Bu düşünceye göre, Şarkın geç kalmış bir tezahürü olarak İslâmîleşmiş kültür, olsa olsa, önceki kültürel başarıların bir sonraki zamanda yeniden şekillenmesidir ve kısa sürede, normal 'Şarklı' duraklama tarzıyla tamamen bozulmuştur. Bu, modern Batılı bilginlerce, hemen hemen tam bir ittifak içinde böyle yorumlanmıştır. Diğer yandan, Batıda en normal şekilde gösterildiği gibi, Modenlik çağlar süren ilerlemenin en son aşaması olacaktır."

Oysa Hodgson, daha işin başında "ilerleme" fikrine, veya şöyle diyelim, "ilerleme"nin mutlaka "iyi" olduğu fikrine kuşkuyla bakmaktadır:

"Avrupa'da olanlardan, basitçe, 'ilerleme' veya 'terakki' başlığı altında söz açmak için vakit belki de erken. Bu kelime ahlâkî bir yargı ifade eder: 'ilerleme,' gerileme veya sapmanın karşıtı olarak, bir amaca doğru veya en azından iyi bir yön doğrultusunda hareketi belirtir. Oysa, Modern yaşantımızın hangi yönlerinin iyiye, hangi yönlerinin kötüye değişim anlamına geldiği tartışılabilir."

Yazara göre, Batının "ilerleme"sini kriter kabul ederek İslâm toplumunu yargılamak doğru bir davranış olmayacaktır. Bir kere "Müslüman halkların ondokuzuncu yüzyıl ve sonrasındaki sorunlarının 'geri kalmaları'nın sonucu olmadığı"na inanmaktadır. İkincisi, bu sorunlar "İslâmîleşmiş kültür dahilindeki noksanlıklara atfedilemez." Batılıların, "ilerleme-geri kalma" denklemine dayanarak İslâm'ı yargılama hakları yoktur. Evet, Büyük Dönüşümü Batı gerçekleştirmiştir. Ama "eğer Dönüşüm bu yer ve bu zamanda meydana gelmemiş olsaydı, daha sonra İslâmîleşmiş ortamda oluşamayacağını düşünmemizi gerektiren esaslı hiçbir dayanak yoktur."

Yazar, "artık İslâmîleşmiş toplumdan söz etmek mümkün değildir" kanaatindedir. Bunun başlıca iki sebebi, teknikalizm ve milliyetçiliktir. Dokuzuncu veya onüçüncü yüzyılda, yaşadığı topraklarda hangi hükümdar hüküm sürüyor olursa olsun, müslümanlar ortak bir "Dârü'l-İslâm"ın vatandaşıydılar; ama "millî-devlet" oluşumları "Dârü'l-İslâm"ı parçalamıştır. Üçüncü ciltte, Türkiye, Mısır, İran ve Orta Asya toprakları örneğinde, bu olgu etraflıca analiz edilir. Ne var ki, "İslâmîleşmiş toplum"un ortadan silinmiş olması, "İslâmîleşmiş miras"ın da silindiği anlamına gelmemektedir. "İslâmîleşmiş mi-

rasın varlığının sona erdiğini veya sona ermekte olduğunu söylemek için henüz erken" der yazar. Aksine, "miras, aktif bir kültürel kuvvet, hatta tek bir bütün olarak durmakta." Yazara göre, "İslâmîleşmiş miras, ilgilenenlerin kalan bilinciyle, onlar modern problemlerle İslâmî bir manevî bakış açısından karşılaştıkça, iş görmektedir." Bugünün müslüman dünyasında bu bilinci temsil eden insanlar "göze çarpmıyor olabilirler, ama kriz anlarında yaratıcı ve bu yüzden gereğinden fazla etkili olmaktadırlar." Abduh, İkbal ve Afgânî, yazara göre, birer örnek olarak zikredilebilir.

Yazar, çalışması boyunca, "çeşitli köklü biçimde yanlış izlenimlerin, yanlış biçimde şekillendirilmiş sorulara ve kanıtların yanlış bir şekilde değerlendirilmesine yol açarak, İslâmî çalışmaları nasıl çarpıttıklarını göstermeye çalıştığı"nı söyler. Sözgelimi dipnotları, bu konuda hayli fikir vericidir. Çoğu kez entellektüel bir ironi de yüklü dipnotlarla, birçok önde gelen İslâmiyatçıyı Batıcı, ırkçı yahut indirgemeci önyargıları ile hesaba çekmekte bazı yazarların İslâmî terimleri aktarmada "aptalca bir yanılgı"ya düşebildiğini bile söylemektedir. F. Rosenthal gibi "saygın" bir oryantalistin Gazâlî'den yaptığı bir tercümenin, "anlamadığı yeri atlama" ve "bu yüzden ortaya çıkan kopukluğu ara cümleler uydurarak kapatmaya çalışma" ithamına maruz kalabildiğini, örnek olarak kaydedelim.

The Venture of Islam'ın Türkçe çevirisinin ise, böylesi suçlamalara konu olmayacağı ümidindeyiz. Yazarın noktalı virgüllerle ayrılmış birçok cümlecikten oluşan karmaşık cümlelerini çözmek zor bir çaba olmalı ki, üç cildi de çevirmeye niyetli ve sabırlı bir mütercime muhatap olunamamış; her bir bölümü farklı mütercimlerin çeviriyor olmasının getireceği mahzurlar ise, eserin iki ayrı redaksiyona tâbi kılınmasıyla aşılmaya çalışılmıştır. Böylece, üç cilt boyunca, yazarın kullandığı terminoloji aynıyla izlenmiştir.

Eserin İngilizce orijinaline yazdığı takdimde, yazarın çalışma arkadaşı Reuben W. Smith, Hodgson'ın kullandığı yeni terim ve kavramların yer yer sıkıcı ve zor gelebileceği uyarısında bulunur; ama bunun zorunluluğuna da değinir. Nitekim, üç cilt boyunca, okuyucu "Nil'den Amuderya'ya uzanan bölge," "şer'îcilik," "Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı" gibi bir dizi yeni terim kullanıldığını görecektir. Sözgelimi "şer'îciliği" (sharî'ism) bizler "şeriatçılık" diye kullanamazdık; çünkü bu terim bugün ülkemizde yazarın öngördüğüyle hiç de denk düşmeyen dar, sığ ve olumsuz bir anlam yüklüdür. Keza, "Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık," ('Alid-loyalism) "Alevîlik" diye tercüme olunamazdı; çünkü Alevîliğin Türkçe'de içerdiği anlam farklıdır. Yazar, istisnaî kullanımlar dışında, Sünnîlik terimini de kullanmamakta; bunun yerine, "Sünneti cemaatın ekserisinin anladığı üzere yorumlayanlar" karşılığı olarak "Cemâ'î-Sünnî"yi tercih etmektedir. Keza, klasik dönemlere ayırma kategorisi, "İlk Halifelik," "Yüksek Halifelik," "Orta Dönemler" şeklindeki bir ay-

rım lehine terkedilmiştir. Yeri geldiğinde yazarın gerekçesini açıkladığı böylesi tüm ayrımlara, çeviride titizlikle riayet olunmuştur.

Yazara göre, "modern" ile "Modern" farklıdır. İlki şu çağda yaşıyor olmayı, ikincisi şu çağa ideolojik bir değer, anlam ve üstünlük yüklemeyi öngörür. Keza, "felsefe" ile "Felsefe" de farklıdır. Hatta, "Filozofi" ve "Philosophia" daha da farklıdır. Küçük harfli felsefe bildiğimiz genel felsefe çalışmalarını; büyük harfli Felsefe ise İbn Sînâ, Fârâbî gibi müslüman asıldan gelen "Feylesof"ların Sokrat ve Aristo gibi —büyük harfle— Filozofların Filozofi'sini yeniden kurma çabasını temsil eder ve tüm bunlar Philosophia geleneğinin içinde yer alır. Böylesi tüm nüanslara çeviri ve redaksiyon aşamasında riayet edilmiş; "modern"le "Modern," "felsefe"yle "Felsefe" her defasında ayırt edilmiştir.

Belli bazı terimler, kullanılan terimin Türkçe karşılığı mevcut dahi olsa, muhafaza olunmuştur. Meselâ, "Oikoumene" "meskûn bölge" anlamına gelir; ve yazarın "Afro-Avrasya" dediği "Eski Dünya"yı ifade eder. Ama bu "meskûn" oluş, yazara göre bir kültür ve inanç buluşmasını da ifade etmektedir ki, bu nüans "Meskûn Bölge" karşılığını değersiz kılmaktadır. Bu bakımdan, "Oikoumene," "confessional," "communalism," "technicalism" gibi belli özel terimler, Türkçe'leştirilmeden, okunuşlarıyla kullanılmışlardır—Ökümen, konfesyonel, komünalizm gibi.

Yazar coğrafî terimleri de, bugünkü devletler bağlamında kullanmamaktadır. Meselâ Suriye ile kasdettiği, bugünkü Suriye, Lübnan, Filistin ve Ürdün'dür. Bugünkü İran, yazara göre, İran'ın tamamı değil, "batı İran"dır. Coğrafî terimlerin kullanımında bir yanlış anlamaya kapı açmama hususunda da özen gösterilmiştir. Aynı özen "Turkish/Türk"-"Turkic/Türkî" veya "Arabian/Arap yarımadasına ait-" "Arabic/Arabî" gibi ayrımlarda da gösterilmeye çalışılmıştır.

Yazar, Şark ile Doğuyu, Garp ile Batıyı bir tutmamaktadır. (İngilizce'de sırayla Orient, East; Occident, West.) Şark ve Garp terimleri dinin daha bir belirleyici olduğu; Doğu ile Batı ise daha seküler terimlerdir. Bu bakımdan, bugünün Avrupa'sı "Garplı bir arka plana sahip olsa da, aslen Batı"dır. Bu nüanslar muhafaza olunmuştur. Aynı şekilde, "tarikat"lardan söz ederken, yazar, biri Farsça, diğeri Arapça iki terimi zikreder: pîr, yani şeyh; hânikâh, yani zaviye. Yazar, bu kelimelerin aynı anlama geldiğini söylemekle birlikte, "pîr" ile "hânikâh"ı bilhassa tercih eder. Çünkü, "tasavvuf"ta "Arabî" olmaktan ziyade "Fârisî" bir tonun ağır bastığı kanaatindedir. Bu nüans korunmuştur.

Kitabın tümünde, ve bilhassa teorik analizler yapılırken, çok uzun cümleler kullanıldığı görülecektir. İngilizce orijinale yazdığı sunuşta, Reuben W. Smith, bunu, yazarın "bir cümleye veya bir paragrafa olabildiğince çok an-

lam yükleme hedefi"ne bağlar. Tabiî, bunun zaman zaman paragraf uzunluğunda cümlelere ve sayfa uzunluğunda paragraflara kapı açtığı görülüyor. Yazarın bu tercihine sâdık kalınmış; istisnalar dışında cümleleri bölme yoluna gidilmemiştir—bunun cümleyi bir keresinde anlamayı zaman zaman zorlaştırdığı biliniyor olsa da.

Mütercimler ve redaktör, tercüme esnasında, çok az "ihtirazî" kayıtlar düşmüşlerdir. Sözgelimi, Endülüs müslümanları ile yahudilerinin İspanya'dan sürülüşüne kısaca değinen yazar, Kıbrıs'ın Osmanlılarca fethini anlatırken, uzun uzadıya bir "zulüm rivayeti"ni geçer. Böylesi anlatımlara dokunulmamış; konunun tahkiki ve tahlili okuyucunun ferâsetine bırakılmıştır. Bu yapılırken, yoğun bir "şerh düşme" ameliyesinin, şerh düşülmeyen her yerin yayına hazırlayanlarca aynıyla tasvip gördüğü gibi bir yanlışa kapı açacağı endişesi göz önüne alınmıştır. Keza "kendi tarihimiz"e eleştirel bir gözle bakabilmenin önemli ve hatta elzem olduğu düşüncesi de, bu noktada etkili olmuştur.

Başta da belirttiğimiz gibi, okuyucu önemli bir eserle karşı karşıyadır. Türkçe'ye bu kadar geç kazandırılmasını bir kayıp olarak görmek gerekir. Ama her hâlükârda, eserin hangi nazarla okunacağı, okuyucuya bırakılmaktadır.

GENEL ÖNSÖZ: İSLÂM'IN DİN VE MEDENİYET MANZARASI

Kur'ân'da müslümanlar "insanlar için ortaya çıkarılmış, iyiliği emreden, kötülükten alıkoyan, Allah'a inanan, en hayırlı ümmet" olduklarına temin edilirler.* Samimi insanlar bu haberi tüm dünya tarihini ona uygun bir şekilde biçimlendirmeye çalışacak kadar ciddiye almışlardır. İslâmî inancın tesisinden sonra, müslümanlar, zamanla kendi ibadet ve akideleri kadar, kurumları, sanat ve edebiyatı, ilim ve fenni, sosyal ve siyasî teşekkülleri ile de bu inancı taşıyan yeni bir toplum vücuda getirmeyi başardılar. Ki bu kurumların, sanat ve edebiyatın, ilim ve fennin, sosyal ve siyasî teşekküllerin hepsi, açıkça İslâmî bir mühür taşıyordu. Asırlar boyu, bu yeni toplum oldukça farklı iklimlere, Eski Dünya'nın neredeyse tamamına, yayıldı. Tüm insanlığı kendi idealleri altında birleştirme noktasına, gelmiş geçmiş tüm toplumlardan daha fazla yaklaştı.

Yine de, "İslâm medeniyeti," vücut bulmuş olduğu şekliyle, İslâmî inancın açık seçik bir ifadesi olmaktan uzaktır. Başından beri, mütedeyyin müslümanlar, "en hayırlı ümmet"in nasıl olması gerektiği hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. İnsanlığın nasıl olması gerektiği hususundaki İslâmî görüş farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmıştır; bugüne kadar hiçbir ideal müslümanlar arasında mükemmel anlamıyla yürürlükte olmamıştır. Dahası, müslümanların iyi bir toplum meydana getirmek için göstermiş oldukları çabaların çoğu zaman fiiliyatta, umulandan son derece farklı sonuçlar doğurduğu da vâki olmuştur. İslâmî bir kalkan altındaki kültürün en büyük başarılarından bazılarını, pek çok sâdık müslüman benimseyememiş; ve İslâm, herkesin alkışlayabileceği bariz başarılar elde etmiş olduğu gibi, bariz başarısızlıklar da görmüştür.

* bkz. Âl-i İmran, 3/110: "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız."

İslâm'a uygun bir hayat tarzı inşa etme görevini üstlenen kişiler, insanlığın erişebileceği en iyi noktalara ulaşma imkânını taşıyan, ama eşit derecede büyük bir hata ve başarısızlık riskini de içinde barındıran bir girişimde bulunmuşlardır.

Müslümanlar, başta zikrettiğimiz Kur'ânî haberi, içerdiği tüm anlamlarla hâlâ tam olarak pratiğe dökememişlerdir. Fakat, yalnızca birer birey olarak değil, cemaat olarak da dindarâne bir yaşantı sürme gayretlerini ve ümitlerini sürekli yenilemişlerdir. Her çağda, mütedeyyin müslümanlar, geçmişin hatalarının ve de başarılarının ortaya çıkardığı yeni şartlar ışığında, imanlarını pekiştirmişlerdir. Söz konusu görüş asla yok olmamıştır. Söz konusu teşebbüsten de asla vazgeçilmemiştir. Bu ümit ve gayretler modern dünyada da canlılığını muhafaza etmektedir. Bir inanç olarak İslâmın ve çekirdeğini İslâmın oluşturduğu kültürün tarihi, birliğini ve mutlak önemini bu görüşten ve bu teşebbüsten almaktadır.

Bu tür ideallerin tarihî gerçekliğe ne derece uyabileceği hususunda birtakım soru ve kuşkular öne sürülebilir. Gerçekte bir dünya toplumu ilahî mahiyet arzeden bir görüşe bağlı kalınarak etkili biçimde inşa edilebilir mi? Yoksa toplum, bireylerin ilgi veya ideallerini hemen hiç dikkate almadan —hattâ bu idealleri daha arızî çıkarlara göre tesis ya da yok ederek— mi gelişmelidir? Elbette, göreceğimiz gibi, idealistlerin bilinçli planlaması müslüman halkların sosyal evriminde büyük ve doğrudan bir rol oynamamıştır. Bununla birlikte, (sebebleri ne olursa olsun), İslâmî ideallerin mevcudiyeti, "İslâmî" diye isimlendirilebilen bir toplumun varlığı ile, önceki geleneklerin yeni biçimler içinde sürdürülmesi arasında kesin bir ayırım yapabilmemizi mümkün kılmıştır. Ki bu gelenekler, İslâm adı altında vuku bulan çoğu şeyi şüphesiz tecrübe etmiş; ancak ilgimizin, korkumuzun ya da takdirimizin öznesi olan "İslâm medeniyeti"nin tesisi için özel bir istidat arzetmemişlerdir.

İSLÂM OLMA FİİLİNİN TAZAMMUNLARI

Bir insan zihninde yer almış olduğu şekliyle, ideal, son derece doğal olarak, kendisini tüm bir hayat tarzları kompleksi ve tüm bir kültür içerisinde gözler önüne serer ve maddîleştirir. Köken itibariyle *İslâm* terimi, iyi niyetli ve samimi bir bireyin manevî ve ruhî durumunu ifade eder. İslâm kelimesi, Arapça'da, Allah'a teslim olmak anlamına gelir. ("Teslim olan" anlamına gelen *müslim* kelimesi, aynı fiilden türemiş olan bir ism-i faildir.) Yani, *islâm* aşkın otoriteyi temsilen konulmuş davranış ölçüleri karşısında, kişisel bir sorumluluk altına girmek demektir. Bu anlamda, Hz. Muhammed'in (sav) ümmetine tarihsel anlamda dahil olmayan pek çok kişi, müslümanlar tarafından İslâmı kabul etmiş olarak görülürler —İbranî peygamberlerin hepsi ile İsa ve ilk havarileri de bunların arasındadır. Herhangi bir dinî gelenekte, tüm iba-

detlerin ve esâtirin merkezinde bulunan şey, bireylerdeki, (doğal olarak bireyden bireye farklılıklar arzeden) derunî bir durumdur. İslâm dininin merkezinde yer alan ve bu dine ismini veren şey asıl *islâm*' dır; yani ilâhî ideallerin kişisel kabulü...

Fakat (büyük harfle başlayan) "İslâm" terimi, en azından mütedeyyin kişiler için, dindar bireyin kişisel islâmından neş'et eden ve hatta yeşeren yekvücût bir ibadet ve akide kalıbını, yani tarihsel anlamda "din"i de ifade eder. Tarihsel dinin değişik unsurlarının mü'minin islâm olma fiiline, az ya da çok, doğrudan bağımlı olduğu görülebilir. Bazı unsurların bu fiile neredeyse mantıkî bir zorunluluk derecesinde bağımlı olduğu gözükmektedir; diğerleri, onunla ancak dolaylı olarak ya da hatta keyfî bir birliktelik dolayısıyla ilgili görünmelerine karşın, ondan ayrı herhangi bir anlama sahip olamazlar. Tek biçim ibadet ve hukuk dairelerinin bir ucundan diğer ucuna kadar, en temel dinî tasdiklerden en yöresel ve en arızî örflere kadar herşey, bu bakış açısına göre, islâmdan türetilebilir ve hepsi de İslâmî inançlara ve usullere dahil edilebilir. Özelde insanın âlemdeki gerçek yeri ve yapması gerekenin ne olduğu hususunda tarihte zuhur etmiş İslâmî inançlar islâm olma fiilinin mantıkî sonuçları olarak görülebilir; o halde, başka herşey bunlardan türetilebilir.

İslâm inancı kolay anlaşılır olmasıyla ünlüdür; ciddî bir çalışmaya konu edildiğinde karmaşık bir yapıya sahip olduğu ortaya çıksa da, gerçekte onun en temel unsurlarını oldukça sade bir şekilde açıklamak mümkündür. İslâm olma fiilinin özü, Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın (as) ilahı olarak tarif edilen ve Arapça'daki ismi *Allah*[1] olan bir tek Tanrı'nın azamet ve yüceliğini tasdik etmektir. Bu yüceliği anlamlı kılmak için ise, bu imanın (tasdikin) özgün bir tanıma kavuşturulması gerekmektedir.

Allah, dünyanın ve dünya üzerinde yaşayan tüm insanların Yaratıcısıdır; sonunda dünya hayatına bir nihayet verecek ve şu dünyadan gelip geçmiş tüm erkek ve kadınları diriltip, Hesap Günü'nde onları, hayattayken Kendisinin emirlerine itaat etmiş olup olmadıklarına göre ya Cehennem'de cezalandıracak ya da Cennet'te ödüllendirecektir. Allah'ın yüceliğine somut bir içe-

1. *Allah* lâfzı, normalde, tıpkı benzer bağlamlarda (meselâ) Grekçe *ho Theós* kelimesi gibi İngilizce'ye 'God' olarak tercüme edilir. *Allah* lâfzı, gerçekte, yalnızca müslümanlar için değil, fakat aynı zamanda hıristiyan Araplar için de *ho Theós*' un karşılığıdır; İngilizce karşılığının 'God' olması gibi. İngilizce'de (hıristiyan Arapların değil) müslümanların ibadetlerinin objesinden söz ederken *Allah* lâfzının kullanılması, müslümanların ve hıristiyanların (ya da yahudilerin) ibadet objelerinin aynı olmadığını ima edecektir; hafife alınmaması gereken bir durumdur bu.

* Yazar, kitabın İngilizce önsözünde (*The Venture of Islam, I,* s. 63) İngilizce "God"ı Arapça'daki "Allah" lafzının karşılığı olarak gördüğünü belirtir. Dolayısıyla, kitap boyunca tüm "God" ibareleri Türkçe'ye "Allah" lafzıyla tercüme edilmiştir. [İz Y. notu]

rik kazandırmak, imanın daha da özgün olmasını gerektirir. İşte bu yüzden Allah, değişik halkları yalnızca Kendisine itaat ve hemcinslerine ise adaletle muamele etmeye davet etsin diye, Hz. İsa ve Hz. Musa (as) gibi peygamberler göndermiştir. Bu peygamberlerin, mesajı tüm dünyayı kuşatan ve önceki peygamberlerin mesajlarının yerini alan sonuncusu ve en büyüğü, tüm insanların ferden ferdâ veya külliyen, onun kendi hayatıyla sunduğu örneği ve getirdiği akideleri bu yüzden izlemeleri gereken Muhammed-i Arabî'dir. (irtihali, m. 632).

Grup etkinliğinin manevî açıdan en etkili beşerî etkinlik seviyesine çıktığı ölçüde, müslümanların, bir vücut gibi beraber çalışması gerekir. Fakat, birlikte çalışmak, inananların yekdiğerlerini tanımalarını gerektirir. Nitekim, gerçek derunî islâmın dışarıdan idrak edilmesi mümkün değildir. O halde, kişi sosyal amaçlar için, bu iç teslimiyetin dış dünyadaki en temel sonuçlarıyla hüküm verme durumundadır. Şu halde, "Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın elçisidir" (*şahadet*) diyen herkes, genellikle bir müslüman; ve İslâmî *ümmet* in, yani inananlar cemaatinin ortak girişimlerde eşit hak ve sorumluluğa sahip bir üyesi olarak kabul edilmiştir. Böylece, ruhun mahrem bir tavrından, müşahhas bir sosyal yapı türetecek ve bu sosyal yapıya üyeliği tanımlayacak olan özgün bir inanç formülü ortaya çıkmış olur.

Hayatın sayısız karmaşıklıklarının ortasında insanların, genel idealden, bu idealin tatbikine geçebilmeleri için, bunların hepsinin tüm ayrıntılarıyla ele alınmaları gerekir. Bu yapılırken, müslümanlar kişisel İslâmın derunî özünden hareketle nesilden nesile aktarılan geniş bir sosyal âdetler kütlesine doğru yol almaya devam edeceklerdir.

Herşeyden önce, Allah'ın emirleri ayrıntılı biçimde bilinmelidir. Hz. Muhammed'in (sav) mesajı, ezelî bir kitap içinde nakşolunmuştur. Kur'ân, Allah'ın Hz. Muhammed'e inzal etmiş olduğu vahiylerin kelimesi kelimesine bir araya getirilmiş halidir; harfi harfine Allah'ın kelâmı olarak kabul edilmiştir; ve her müslüman onun bir kısmını ezbere bilmelidir. *Hadisler*, Hz. Muhammed'in (sav) ashabı (veya belki temsilcileri) tarafından aktarılan, onun söz ve fiillerine dair rivayetlerdir; sahihliği kanıtlanmış olanları, ekseriya hemen hemen Kur'ân ile eşit bir otorite elde etmişlerdir. Kur'ân ve belirli hadis külliyatları, beraberce, müslümanların kutsal metinlerini oluşturmuşlardır; *ulemâ* diye isimlendirilen müslüman din bilginleri, bu kitaplara dayanarak, Allah'a itaatin gündelik hayatta ne anlama geldiğini ayrıntılı biçimde açıklamışlardır. ("Ulemâ", doğrusunu söylemek gerekirse, birer vaiz değil, öğretmendir; zira yalnızca 'ulemâ' değil, her müslüman tüm dinî vecibeleri yerine getirmekle yükümlüdür.) Âlimlerin tasnif ettikleri salih amel kuralları, *şeriat* olarak isimlendirilegelmiştir; ki şeriat, prensipte, doğumdan ölüme kadar, toplumsal veya bireysel, olası tüm beşerî mümkinleri kuşatır.

Allah'ın emirleri arasında merkezî konumda olanları, ibadete dair olanlar, yani bireyin sadakatini belirten sembolik hareketlerdeki zahirî ifadeyi temin edenlerdir. Toplumsal açıdan yerleşik bir inanç salt özel bir vecd halinden kaynaklanmaz; bilakis genellikle üstlenilmesi istenilen sosyal yükümlülüklerin kudsiyetini de ilan eder. O halde, buna uygun olarak, ideallere değilse de en azından onların pratik sonuçlarına sadakat, büyük ölçüde grup etkinliği içinde ifadesini bulur: özellikle de, merkezî ibadet mahalli olan camideki ibadette. Bununla birlikte, grup halinde gerçekleştirilenler de dahil olmak üzere, ibadetlerin çoğu, caminin dışında ifa edilir; çoğu toplumsal olarak tasvip görmesine karşın, aileye ya da bireye bırakılır. Örneğin, erkek çocukların sünnet edilmesi şartı. Bu düzeyde, ibadet, hususî görgü kuralları vasıtasıyla, farkına varılmaksızın, kişiden kişiye değişen giyim ve yemek pişirme tarzlarından rastgele hurafelere kadar, her tür aile âdetine siner. Ümmî bir müslüman, —diğer dinlerin mensupları için de olduğu gibi— geçerli olarak kabul ettiği hemen her âdeti, en azından belirsiz bir şekilde, muhtemelen kendi inancıyla birleştirecektir. Bu yüzden, çağdaş bir Hindistanlı müslüman, daha "İslâmî" olduğu hissiyle, camiye gitmeden önce, Avrupaî giysilerini çıkararak daha eski moda bir elbise giyebilir. İslâm hukuku tarafından böyle bir değişiklik emredilmemiş olduğu ve daha eski olan elbise de, Hindistan'ın onun yaşadığı kesimine has olup diğer müslüman ülkelerde bulunmadığı halde.

En dar anlamında "din", bizzat ibadet ile ve ibadeti anlamlı kılmak için gerekli olan itikadî inançlarla özdeşleştirilebilir; zira ancak bu düzeydedir ki, bir sosyal kurum olarak din, diğer sosyal ilgi türleriyle karıştırılmaksızın, Allah'a teslim oluşun aslî tesiriyle alâkadar olmayı aksettirir. Yine de din, daha anlamlı bir durumda, ibadet tarzının ötesine geçerek, kendisinin ilk saikinin gerçekten ciddiye alınması ölçüsünde, her alanı, özellikle de manevî hayatın tamamını kuşatır.

Dolayısıyla, ibadetin icapları, kimi zaman tek tip bir şeriat kuralı içinde açıklanan, fakat sık sık mekândan mekâna büyük ölçüde değişikler gösteren, İslâm diniyle az-çok bütünleşmiş geniş bir sosyal uygulamalar silsilesinin en aşikâr olanlarıdır. Kur'ân ve hadis rivayetleri ile doğrudan en ziyade bağlantılı olan şey, genel bir ahlâk sistemidir. Bu ahlâk sistemi kişisel statüye, cezaî müeyyidelere ve ticarete dair —hiçbir zaman münhasıran ya da tamı tamına uygulanmamış, fakat duyarlı bir vicdanın her zaman malumu olan— geniş bir kurallar bütününü içerir. Tarihî bir misyonu bulunan âlemşümul bir topluluğa mensubiyet duygusu daima çok güçlü olmuştur ve müslümanların birbirlerine yardım etme zorunluluğu, özellikle de *cihad* [yani belirli durumlarda gayrimüslimlere karşı dinen emredilen savaş] durumunda, imanın bariz bir cüz'ü olmuştur. Kadınlara erkeklerinkinden tamamıyla farklı bir sosyal statü tanımak gibi —asla evrenselleşmemiş ve belki de yok olmak üzere olan— belirli toplumsal âdetler de, neredeyse bunun kadar, dinle bütünleşmiştir. Dinle

YİRMİNCİ YÜZYILDA MÜSLÜMANLARIN DÜNYAYA DAĞILIMI

Bölgeler	Müslümanların sayısı	Müslümanların toplam nüfusa oranı	Müslümanların konuştuğu ana diller	İklim
Arap ülkeleri Arabistan, Bereketli Hilâl, Mısır ve Nil Sudan'ı, (Libya'dan Fas'a) Mağrib	t. 96.000.000 (?) Dünya toplamının yaklaşık beşte biri.	Büyük çoğunluk müslü-man; pek çok ülkede hıris-tiyan ve/veya musevî azınlık var.	(Değişik lehçelerde) *Arapça;* bir nebze Berberîce	Bereketli alanlarla birlikte, kurak, büyük ölçüde çöl halin-de; nadiren denizden uzak; Sâ-mi medeniyetinin ilk alanları arasında
İran yaylaları: İran (ve Azerbaycan), Afganistan, Tacikistan	t. 47.000.000 (?)	Neredeyse tamamen müslüman; bir nebze hıristiyan, yahudi ve zerdüştî azınlık var.	Farsça, Peştu, Beluci, Kürtçe, Türkçe	Kurak yaylalar, kara iklimi
Güneydoğu Avrupa Türkiye (Anadolu), Balkanlar, Kırım	t. 38.000.000	Kimi yerlerde müslüman çoğun-luk var, diğer yerlerde çoğunluk hıristiyan; yahudi azınlıklar var; 20. yüzyılda dinler dağılımı bü-yük ölçüde yeni bir biçim aldı.	*(Batı) Türkçesi,* Slavca, Arnavutça, bir nebze Yunanca	Nisbeten iyi yağış alan, ılıman bir iklim; kadim Helenik kültü-rün denizyolları üzerinde.
Orta Avrasya ve Rusya: Volga havzası, Sibirya; Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Kırgızis-tan; Sincan	t. 18.000.000 (?)	Volga çevresinde ve başka yerlerde, hıristiyanlar arasında azınlık; Cumhuriyetlerde, Rus ve Çin istilası öncesinde nere-deyse tamamı müslüman.	*(Doğu Türkçesi),* değişik biçimlerde	Soğuk kara iklimi; kuzeyden maada, büyük ölçüde kurak

Hint toprakları İndus vadisi, Ganj ovası, Bengal, Dekkan, güney Hindistan, Seylan	t. 160.000.000 (110 milyonu Pakistan'da, 50 milyonu Hindistan'da, dünya toplamının dörtte biri)	Pakistan adını alan bölgelerde çoğunluk; hindular, hıristiyanlar, sihler arasında azınlık; Pencap'ta 20. yüzyılda dinler açısından dağılım değişime uğradı; bütün Hint nüfusunun yaklaşık dörtte biri müslüman.	*Urduca*, Pencapça, Keşmirce, Bengalce, Gucaratice, Sindce, Telugu, Tamil, Malayalam	Sıcak muson bölgesi, antik Sanskrit kültürünün bereketli ovalarında.
Malezya ve Hindi Çin'i Burma'dan Endonezya ve Filipinler'e	t. 111.000.000 (Dünya toplamının beşte biri)	Pek çok adada, büyük çoğunluk; Hindi Çini bölgelerinde budistler ve hindular ile hıristiyanlar arasında bölünmüş azınlıklar halinde.	*Malay* (Endonezya), Sudan, Cava, Cham dilleri	Sıcak ve nemli; adalar ve yarımadalar halinde
Çin Bütün eyaletler, ama özellikle Kansu ve Yünnan	t. 15.000.000 (?) ya da daha fazla	Budistler, Taocular arasında azınlık.	Çince	Kurak kara ikliminden nemli dağlara ve sahillere...
Sahraaltı Afrika: Doğu Sahili, batı ve orta Sudan ve dağınık halde	t. 42.000.000 (?)	Animistler ve (şimdi) hıristiyanlar arasında bölünmüş azınlığa karşı, büyük kısmında neredeyse tamamen müslüman.	Swahili, Hoza, Somali, vs..	Sıcak, çoğunlukla iyi yağmur alıyor.
Sair yerler: Amerika, Güney Denizleri, batı Avrupa vs.	t. 1.500.000	Genelde çok küçük azınlıklar.	Değişik	Değişik

* Çoğu bölgelerdeki rakamlar tam değildir. Karş. Louis Massignon, *Annuaire du monde musulman, 1954* (Paris, 1955). Bu rakamlar, bazı değişiklikler yaparak bu eserdeki bilgilerden hareketle verilmiştir.
* Yirminci yüzyıldan önce İslâm toplumunun kullandığı başlıca edebî diller italikle gösterilmiştir.

daha az bağlantılı olan şey ise, müslümanların, konuştukları yöresel diller ne olursa olsun, yazımda Arabî hattı kullanmalarıdır. Modern-öncesi devirlerde hemen hemen evrensel olan bu uygulama, zaman zaman "gayriislâmî" dillerden "İslâmî" kültürel diller teşkiline yardım eden bir uygulamaydı. Karmaşık bir çizim tarzına sahip belirli tipik "İslâmî" dekoratif kalıpların, özellikle de camilerde ve ibadete dair başka binalarda Arabî hattın sık sık süsleme aracı olarak kullanımının, yani "arabesk"in gelişimi, eski bir dinî âdet olarak hâlâ sürmektedir. Bu özelliklerle birlikte yavaş yavaş İslâm dininin en berrak noktalarının tahlilini terk ederek, daha geniş bir alana, kültür alanına giriyoruz.

İslâmla ilgili şeyler biraz daha etraflıca bakılırsa, sadece arabeskten ibaret değildi. İlgili figürel tarzların da içine dahil olduğu tüm bir sanat motifleri kolleksiyonu, belirli toplumsal ve siyasî biçimlere ve ölçülere dair geleneksel beklentiler; hepsinden öte, fıkıh ve ibadetle ilgili eserlerden teolojik münazaraya dair eserlere, metafiziğe ve tabiat bilimlerine dair eserlere; ahlâkî irşad, ilmihal ve de Peygamberin ve ümmetinin tarihiyle ilgili eserlerden, mensur veya manzum olarak kaleme alınmış her tür edebî esere kadar, birbiri ardınca sıralanan, klasik bir edebiyat kütlesi de onunla ilgilidir. Hepsi de İslâmın damgasını taşıyan bu eserler, İslâmî hayata bir şekilde katkıda bulunarak kendilerini kanıtlamayı başarmışlardır. Müslümanların gitmiş olduğu her yere götürülmüş, kuşaktan kuşağa aktarılmış olan bu eserler, İslâm toplumunun ilkelerini savunan tüm kültürlü müslümanlar tarafından paylaşılan ortak edebî kültürün arkaplânını oluşturmuşlardır. O halde, sadece hakikî din diye bilinen şeye değil, fakat bu dinle bütünleşmiş toplumsal ve kültürel kompleksin bütününe —gerçekte, terimi en geniş anlamıyla kullanırsak, herhangi bir yerdeki müslümanlar arasında kabul görmüş tüm hayat tarzları bütününe— de İslâm olarak bakılabilir; ve bu bütün olarak, kendi kendine yeterli bir bütün, gündelik hayatın tüm dallanıp budaklanmalarının içersinde sürdürüldüğü küllî bir bağlam olarak da görülebilir. Bir anlamda, bunların hepsinin *islâm*' ın, yani Allah'a şahsen teslim oluşa dair ilk tavrın sonucu olduğu söylenebilir.

Yirminci yüzyılda müslümanların dünyaya nüfus olarak dağılımını gösteren tablonun ortaya koymakta olduğu gibi, mensuplarının bugün dünya nüfusunun ancak dörtte birini oluşturuyor olmasına karşın, kendisini kucaklamış halkların çeşitliliği açısından İslâm, dinî gelenekler arasında eşsiz bir konumdadır. İslâm sıcak ve kurak bir iklimde, Araplar arasında vücut buldu, fakat çok geçmeden uluslararası bir din haline geldi ve en soğuk kuzey bölgelerinden en çok yağış alan tropik bölgelere kadar, hemen her yerde kök salageldi. Yine de, İslâmın girmiş olduğu her yerde, belirli bir zamanda hüküm süren İslâmî ideallere dayalı, ölçüler gibi, yaşayış tarzları gibi şeylerin tüm müslümanlara benimsetilmeye çalışıldığı sürekli bir baskı var olmuştur. İlk kuşaklardan sonra, hiçbir zaman, müslümanların hepsini çevreleyen âlemşümûl bir

merkezî teşkilâtları olmamıştır. Bununla beraber müslümanlar, dünya müslüman cemaatinin keskin şuurluluğu ile dikkati çekmektedirler; evrensel bir İslâmî dayanışma duygusuyla hareket eden son derece farklı coğrafyalara mensup müslüman toplumlar, yalnızca —bütün ulusların Mekke'de bir araya gelmelerini sağlayan hac farizası da dahil olmak üzere— ayırt edici İslâmî ibadetleri değil, fakat aynı zamanda, bir dereceye kadar, ortak bir kültürel miras duygusunu da koruyup sürdürmektedirler.

Bu yüzden, İslâm herhangi bir belirli zamanda herhangi bir dindar insana, zamandan bağımsız yekpare bir ideal bütün olarak gözükebilir. Tatbikatı şurada burada az-çok bozulmaya uğrayabilirse de, İslâm'ın değişikliğe uğraması mümkün değildir. Bu görüş bütünüyle sübjektif bir yanılsama değildir. İslâmın, bir dinî öğreti olarak, varoluşun mahiyeti hakkındaki kesin inançlar (özellikle de aslî İslâm fiilinde zımnen mevcut olan, bir Yaratıcının var olduğu inancı) üzerine kurulu, herşeyi kuşatıcı entegre bir doktrin olarak İslâm'ın meşru bir şekilde formüle edilmesi ne kadar mümkünse, İslâm'ın kendi geleceğinde kendi sınırlarını tayin etmesi o ölçüde mümkündür. Böylesi bir doktrin, daha ileri bazı gelişmeler kaydetmesi, ya da daha büyük bir ihtimalle, bozulmaya uğraması mümkün olmakla birlikte, öğretinin asıl kendisi inkar edilmeden, dolayısıyla da inanç için yeni bir zemine ihtiyaç hâsıl olmadan, özde veya ruhta köklü bir değişikliğe uğratılamaz.

Bu yekpare görüş, en azından belirli bir sosyal çevrede pekâlâ geçerli olabilir. Örneğin, almış olduğu şekliyle hayatı intizam altına sokan kapsamlı bir hukukî bütün olarak şeriat, şimdilerde belirli günü geçmiş toplumsal varsayımlara bağlanmış gibi gözüküyor. Birçok müslüman, onu "modernleştirmek" istiyor. Yine de, modern müslümanların şeriatın son derece temel varsayımlarını değiştirmelerinin, şeriatın üzerine kurulu olduğu geleneksel hadis rivayetlerine ciddi biçimde bağlanma şeklindeki tüm tavırlar terk edilmeden mümkün olup olmayacağının ortaya konması gerekmektedir. Bununla birlikte, bizzat Hz. Muhammed'in (sav) vefatıyla Kur'ân'ın kendisini bizzat yorumluyor olması vâkıasının sona ermesinden itibaren, hadis rivayetleri, Kur'ân'ın yorumlanmasına hizmet etmiştir; o halde, tarihin bu döneminde hayatı Kur'ân'a ve Kur'ân'ın çağrısı olan islâma göre şekillendirme umudu kesinlikle terk edilmeden, hadis rivayetlerini, vazgeçilebilir şeylermiş gibi, Kur'ân'dan ayrı tutmak, tartışmalı bir durum arzeder.

Açık bir ifadeye bağlanması daha az mümkün olmakla birlikte, aynı şey, genelde kültürün, dinle bütünleşmiş tüm yaşam tarzları terkibinin de gerçeğini yansıtır. Herhangi bir kültürde, kendisiyle ayırıcı (mümeyyiz) bir ton veya üslûp kazandığı ayırıcı bir beraber yaşama tarzı görülebilir. Ya içerden ya da dışardan giren yeni tarzlar, kolayca kültürel üslûbun içersine asimile edilip,

bu üslûba uygun hale getirilebilirler; veya kültürle uyuşmazlık gösterir ve kültürü baştan aşağı bir dizi düzenlemeye maruz bırakan ve hattâ (üyeleri ayak uydurmayı öğrenemeyecekleri modern hayat tarzlarıyla karşılaştıklarında parçalanmış olan bazı ümmî halklarda vuku bulduğu gibi) bozulmaya sevkeden sonsuz sayıda zorluklar çıkarırlar. Topyekün bir kültür olarak yekpâre bir İslâm anlayışı tüm dallanıp budaklanmalarını vazgeçilemez gözüken temellere dayandırmak sûretiyle, çözülmesi imkânsız sağlam bir bütün olarak kendi mümeyyiz üslûbuna, kendi kültürel bütünlüğüne dikkati çeker. Kişi, kültürel dokudaki sapma ve zıtlıklar hususunda önceden uyarılır. Kimi zaman, İslâm olarak yaşanagelen şey, özel hallerde, İslâmî hayatın bütünselliğini ihlal eder: yani İslâm'ın daha temel kültürel varsayımlarıyla tutarsızlık arzeder; ve dolayısıyla, bir tür psikolojik ya da tarihî çözümü gerektirecek bir çatışma husule gelmesine neden olur. Bir anlamda, müslüman hayatı İslâmî olarak ifade edilen yekpare bir karaktere sahiptir; birtakım ihlallerle ona ters düşülemez.

BİR KÜLTÜREL GELENEĞİN DİYALEKTİĞİ

Bununla birlikte, tarihsel açıdan bakıldığında, tüm dallanıp budaklanmalarında ve hatta en temel tazammunlarında dahi, İslâm olarak algılanmakta olan şey, doğal olarak muazzam farklılıklar göstermiştir. Açıklanmış olduğu gibi, islâmın hayli kapsamlı bir fiil oluşu, onun bir mekândan veya bir zamandan bir diğerine asla bütünüyle aynı olmamasını temin eder.[2] Ampirik olarak, islâm fiilinin temel sonuçlarının vazgeçilmez biçimde içermesi gereken şeyin herhangi bir özel formülasyona tâbi tutulması —mukabili başka herhangi bir dinî girişim için de olduğu gibi— bu formülü reddedecek ciddî müslümanlarla karşılaşacaktı. Dahası bu, kültür için de söz konusu olacaktı. Zira, tarihsel açıdan, İslâm ve onunla bütünleşmiş hayat tarzları, bir kültürel gelenek, ya da bir kültürel gelenekler terkibi oluştururlar; ve bir kültürel gelenek, doğası gereği, gelişir ve değişir; gelişim ve değişimi ne kadar büyük olursa, hareket serbestisi de o kadar geniş olur.

---

2. Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New English Library, 1966), adlı eserinde herhangi bir insanın az veya çok samimî veya başarılı olması ölçüsünde az veya çok doğru olabilen, herhangi bir insanın hayatının bir veçhesi olarak "din" anlayışıyla kıyaslandığında, doğru veya yanlış telâkki edilen yekpâre bir inanç ve amel *sistemi* olarak '*bir* din' anlayışının nisbeten yeni olduğuna işaret etmiştir. 'Dinler'in en önce ve en keskin biçimde, kendi kendine yeterli tümel cemaatler olarak ortaya çıkar bulundukları yer olan İran-Sâmi dünyasında bile, bir *sistem* olarak 'bir din' anlayışının hüküm sürmesi yavaş yavaş gerçekleşmiş ve ancak modern zamanlarda baskın hale gelmiştir. Wilfred C. Smith, genel olarak ele almamız gereken şeylerin, dinî inancın kendileri vasıtasıyla ifade edildiği kümülatif gelenekler olduğunu ileri sürüyor. Burada serdettiğim görüşlerin netliğini ona borçluyum.

Geleneğin canlılığını yitirmesi, dejenere olup salt bir aktarıma dönüşmesi mümkündür. Kutsal günlere has bir hamur işinin tarifi, ancak sayısız kuşaklar boyunca anneden kıza değiştirilmeden aktarılması anlamında 'geleneksel' olabilir. Eğer bu sadece bir aktarımdan, sırf bir alışkanlıktan ibaret ise, şartlardaki herhangi bir değişiklik, en azından annenin ölmesi, onun terkedilmesine yol açabilir. Fakat gerçek bir ihtiyacı karşılayan hayatî birşey ise, bu gelenek, koşullar tarafından sürdürülmeye zorlanılan birşey olarak tekrar düzenlenecek veya geliştirilecektir. Gerçekte, yaşayan bir kültürel gelenek sürekli gelişim halindedir. Bir davranış tarzı, değişmiş bir bağlamda biçimsel olarak aynı kalırsa da, onun anlamı yeni içerikler kazanabilir ve bu, tedricen, hattâ farkına bile varılmadan farklı bir şekilde algılanabilir. Bütün yiyeceklerin evde hazırlandığı bir zamanda ilk olarak yapılmış bir hamur işi, tarifeye tam uyulması durumunda bile yalnızca evde yapılan bir yiyecek olduğu zaman, kaçınılmaz olarak oldukça farklı birşeye dönüşür. Bundan sonra tarifeye bağlı kalış, hamur işine yeni bir bakış tarzını gerektirir veya belki de böyle bir bakış tarzını doğurur. Bununla birlikte, koşullarda böylesine büyük değişikliklerin gerçekleşmemesi durumunda bile, tarife ve onun kullanılması, bir tarihe sahip olduğunu gösterecektir. İlkel hayatta bile, bin yıllar ve hatta yalnızca yüzyıllar içinde yakıt veya suyun kullanımı veyahut mutfak eşyalarının nitelikleri değişikliğe uğramıştır. Zamanla, geleneğin gerçekten canlılık arzettiği durumda ise, kimi aşçılar değişen koşullarda bizzat tarifin geliştirilebildiğini keşfetmişlerdir. Bunu yaparken, o geleneği terketmiyorlardı; ama büyümeye ya da gelişmeye bırakarak, canlılığını sürdürmesini sağlıyorlardı.

Canlı toplumlar fiilen hiç statikliğe düşmemiş görünür. Şehirli ve okur-yazar toplum hayatının zuhuruyla birlikte, kültürel geleneğin bu dinamik cephesi daha da yoğunlaştırıldı, ya da daha ziyade, yaşayan-gelenek süreci hızlandırılıp daha gözle görülür hale getirildi, ki bu sayede, her zaman yeni ihtiyaçlara veya devrin imkânlarına mukabil olarak, şuurlu bir bireysel kültürel inisiyatif, her gelenek içinde, nesil be nesil var oldu. Toplumsal gelenek, kendisini, bir değişim süreci olarak en bariz şekilde "yüksek kültür" diye isimlendirilen şey içinde, tahsilli, kentli düzeyde, nisbeten geniş ölçüde paylaşılan kültürel formlarda gösterir. Yine de, köylülerin, hatta ümmî halkların kültürü olan "folk kültürü"nde bile, kültürel gelenekler, yüksek kültürde daha bir gözle görülür olan dinamik gücün esas itibarıyla aynısını paylaşırlar.[3]

O halde, genelde, fakat özellikle de İslâm'ın aslî zeminini teşkil etmiş olan modern-öncesi şehirli toplumların yüksek kültüründe, kültürel gelenek sürecini, üç ivmeden oluşan bir hareket olarak tanımlayabiliriz: bir yaratıcı

3. Bu bölüm boyunca, antropologların kültürel süreçlerle ilgili giderek artan görüşlerinden faydalanmaya çalışmış olmama karşılık bir tarihçi olarak yalnızca folk kültürüyle değil, fakat aynı zamanda yüksek kültürle de ilgilendiğimden, burada kendi kuramsal çerçevemi geliştirmek zorundayım.

eylem, bu eyleme grup halinde teslimiyet ve grup içersinde birikme özelliği taşıyan (kümülatif) etkileşim. Bir gelenek, bir yaratıcı eylemde, keşfe veya ilhama ait, hatta karizmatik bir fırsat husule getirir: örneğin, yeni bir estetik değerin keşfi; yeni bir el sanatı tekniğinin ortaya çıkarılışı; başka bir düzeye ait bir insanın yeni bir sosyal beklenti düzeyine yükselişi; yeni bir anayasa öne sürülmesi; veya hatta yeni yönetim tarzlarının geliştirilmesi; veya din söz konusu olduğunda, kendimizle kozmos arasındaki ilişkide nihai birşeylerin sürekli canlılık taşıması imkânı —yani yeni bir görüş getiren bir manevî ilham durumu. Hz. Muhammed (sav) ve onun yolundan gidenler, Kur'ân'ı ve onun dâvetini kabul etmek suretiyle, hayatın ne anlama geldiği hususunda oldukça geniş ve yeni düşüncelere daldılar, ki bu düşünceler, daha önceki telakkileri [Cahiliye devri telakkilerini —çev.] saçmalık durumuna düşürdü.

Bu tür durumlar, kısmen, evrensel bir şekilde mevcut beşerî istidatları gerçekten cevaplayan birşeyleri içinde barındırması gereken nesnel olayın bizzat sahip olduğu nitelik sayesinde yaratıcıdırlar. Kur'ân'ın sırf bir yazılı metin olarak oluşturduğu beşerî etkiyi inkâr etmek mümkün değildir. Aynı zamanda, bu durumlar, yaratıcı olay ve bu olayın husule getirdiğiyle meşgul olup onda kendilerinin maddî veya fikrî ihtiyaç veya ilgilerine cevap veren birşey gördükleri ve böyle olması hasebiyle kendileri için zorlayıcı buldukları için ona değer verenlerin özel kavrayışları vasıtasıyla da eşit derecede yaratıcıdırlar. Kur'ân, Mekkeli veya Medineli Arapların kısmî bir grubuna kendi dilleriyle hitap etmiş olmakla kalmamış; onların kendilerine has sosyal ve manevî problemlerinin yanı sıra kişisel ve sosyal ihtiyaçlarını da söz konusu etmiştir. Kureyşliler, olumlu veya olumsuz mukabele göstermek suretiyle, aksi durumda genel teşvikler ve mütalaalar olarak lafzî düzeyde kalacak olan şeye somut bir anlam kazandırmışlardır. Bizzat Kur'ân'ın daha sonra gelen bölümlerinde de gerçekte ifade olunduğu gibi, böyle bir mukabele olmasaydı, Kur'ân, çarpıcı fakat alakâsız bir edebiyat eseri durumuna düşebilirdi. Yaratıcı eylemin bu çifte özelliği, başka hiçbir yerde vahye ilişkin imkân ve ihtimallerin neredeyse hiç farkına varılmadan olup biten pek çok olayda, şüphesiz mevcut halde bulunduğu dinî hayatta olduğundan daha belirleyici değildir; fakat, vahiy tecrübesi, ancak yeterli sayıda insan belli bir olayın kendilerini etkilemesine ve gözlerini ona açmasına hazır olduğu zaman vuku bulur.

Bir kültürel geleneğin ikinci itici gücü, yaratıcı eylemden hasıl olan grup bağlılığıdır. Olaya en yakın olan insanlar bir bakıma kurumlaştırılır ve ebedîleştirilirler; yani, yaratıcı eylem kendisinin önemine dair ortak bir uyanıklığı paylaşan; ve peşinden yapacakları ister onun içeriğine uygun, ister onlara karşı bir isyan mahiyetinde olsun, birşeyi yaparken kendisini hesaba katması gereken bir halk kitlesi için bir kalkış noktası halini alır. Örneğin, İtalyan Rönesans resim sanatı aracılığıyla gelen Garplı sanatçıların karşı karşıya kaldığı durum uzun süre böyleydi. Klasiklerin, üzerinde mutabakata varılmış

nüvesi etrafında inşa edilen bir liberal eğitim geleneğinde, teslimiyet daha da bağlayıcı; bir yasa geleneğinde ise çok daha bağlayıcı olur. Teslimiyet, en müessir halinde, bağlılığa dönüşür. Bu yüzden İslâm'ı Hz. Muhammed'in (sav) yorumunun rehberlik ediyor olduğu teşebbüse bağlılık olarak tanımlamak mümkündür; ki bu bağlılık, Hz. Muhammed'e (sav) ve Kitaba ve daha sonra da Muhammed'in cemaatına (ümmetine) bağlılık ya da en azından (sonraları) bu cemaatın güvenilir olduğu inancına bağlılık demektir. Bu bağlılık, müslümanların iman ikrarı olan şehadeti telaffuz etmek ya da *kıble*' ye yani Mekke'ye yönelerek namaz kılmak gibi bazı sembolik hareketler vasıtasıyla gösterilegeldi; ki bu fiiller, bir kişiyi, enfüsî islâmı her ne düzeyde olursa olsun, müslüman olmanın sosyal ve hukukî sonuçlarına muhatap kılmaya yeterli olmaktadır.

Bu grup teslimiyeti, teslimiyeti paylaşanlar arasında biriken etkileşim vasıtasıyla; herşeyden çok da, insanların kendilerinin bağlı oldukları yaratıcı olaydaki mevcut iman ve olasılıkları tesbite çalışırken gerçekleştirdikleri diyalog ve münazara vasıtasıyla hayatiyetini korur. Sanat dallarında, —bizzat sanatsal geleneğin içersinden çıkan— bir sorunun çözümü, onu benimseyecek veya alternatif çözümlerle ona cevap verecek olan diğer sanatçılar tarafından gözlemlenir; sırası gelince, bu çözümler yeni fırsatlara ve yeni sanatsal sorunlara kapı açarlar. Bilimde ve felsefede, özellikle de Eflâtun ve Batlamyus gibi büyük öncüler söz konusu olduğunda, yapılmış veya keşfedilmiş olanların intikali, sürekli biriken diyalogun, yani bu tür intikallerin amacı olan ve bizzat intikalin o olmazsa yavaş yavaş duracağı cevap ve karşı-cevabın aslî temelidir. Aynı şey bir iktisadî düzenin ve hepsinden öte de, siyasî hayatın üretken ve detaylara inici gelişimi için de doğrudur; ki birbirlerine zıt çıkarların etki ve tepkileri üzerine kurulu siyasî hayatta, her parti bir devlet oluşumunun birikimini kendi yararına dönüştürmeye çalışır; dolayısıyla da bu mirasın yapısının bir sonraki özel çıkara uygun bir değişim geçirmesini sağlar.

Bir ilk olayın tazammunları, nisbeten özel ve fonksiyonel olabilir —cemaat onlarla yüz yüze geldikçe, tarihî koşulların gelişimi için bir atıf kaynağı olabilir. İlk müslümanların Akdeniz'den başlayıp İran'ın tamamını da içine alan bölgeyi fethetmelerinden sonra, cemaatın birlik halinde kalabilmesi ve konumunu koruyabilmesi için ortak bir yasa ve örf manzumesine, bir tür şeriat külliyatına ihtiyaç duyuldu. Bu kodlamanın, müslümanları bir araya getirmiş ve kendi en yüce ideallerini teminat altına almış olan tecrübe ile uyum içinde gerçekleştirilmesi için, hadis rivayetlerinin; Kur'ân'ın dâvetini daha sonra kurulan imparatorluğun pratik ihtiyaçlarına uygulanabilir kılmış olan ilk müslümanlarla ilgili rivâyetlerin tesbiti gerekti. Tedricen, dindar müslümanlar, asırlar içersinde birinin eseri üzerine bir diğerini yerleştirmek sûretiyle bu hadisleri tesbit ve böylesi bir şeriatı tesis ettiler. Yaptıkları işlerin

çoğu, en azından, Kur'ânî dâvetin olduğu kadar, kendi toplum şartlarının da bir sonucu durumundaydı.

Yahut yaratıcı olayın tazammunlarının, nisbeten evrensel ve mantıkî olduğu da söylenebilir; yani, bu tazammunlar olayın bizzat tabiatından; onun, hayatlarında hakikati arayan herhangi bir insanın önündeki imkânları genişletmeye yarayan mevcut potansiyelinden de çıkabilir. Bu yüzden, bir insanın kendisini Hz. Muhammed'in (sav) cemaatına bağlamasına neden olan şey her ne olursa olsun, (ki bu bağlanma muhtemelen Muhammed'in (sav) kendi görüşünün küllî bir şekilde kavranmasından hayli uzak olacaktır), bu alenî bağlılık sözü, o insanı, kaçınılmaz olarak ruhun özel bir meselesi olan bu İslâm —nübüvvet ve uluhiyete dair bir anlayış arayışı— doğrultusunda daha da ileriye yöneltecek; bu suretle de yönelmiş bulunduğu İslâm'ı kendisi için anlaşılabilir kılacaktır. Kendisinin ve evrenin hangi anlamının işe yarayacağının ve hangisinin işe yaramayacağının farkına varmaya başladığı bir durumda, bu, diğer kişilerle görüş ve sezgi alışverişi içinde, yani diyalog içinde gerçekleşecektir. Bu araştırma esnasında, belki İslâm'daki birşeyle, muhtemelen de beşerî ruhsal durumdaki birşeyle çatışma halinde kalabilir ki, bunun her türlü şart altında gerçekleşmesi mümkündür.

İster nisbeten şartlara bağlı ve fonksiyonel, isterse de nisbeten aslî ve mantıkî olsun, ilk bağlanmanın tazammunları, her iki durumda da, bütünüyle, ancak ilk olayların kendileri için anlamlı olduğu kişiler arasında biriken etkileşim ve diyalog süresince daima yeni bir perspektifle yeniden ele alındıkça ortaya konabilir.

Fakat yaratıcılığın bir ilk noktasından yalnızca gelişen bir etkileşim zuhur etmez; bu etkileşimin, bu diyalogun kendisi, kendilerinden türeyen yaratıcı eylemler ve bağlılıklar —ikincil eylemler, ikincil bağlılıklar olmakla birlikte, bir dereceye kadar hepsi de sahici eylemler, karşılaşmalar ve keşiflerdir— dizisinden oluşur. Bir kültürel miras, ilk yaratıcı olaydan türetilebilen ideal bir sabit kalıp olmaktan, bir fikirler ve uygulamalar bütünü arzetmekten çok, söz konusu eylem için nisbeten pasif bir çerçeve oluşturur. Bu çerçeve içersinde, belirli herhangi bir olay, yeni bir yönelime yol açabilir; en azından, sonucu, nisbeten öngörülemez durumda olacaktır. Çünkü aynı çerçeve, şartlar, mizaçlar ve sorunlar farklılaştıkça, farklı türden eylemlere kapı açacaktır.

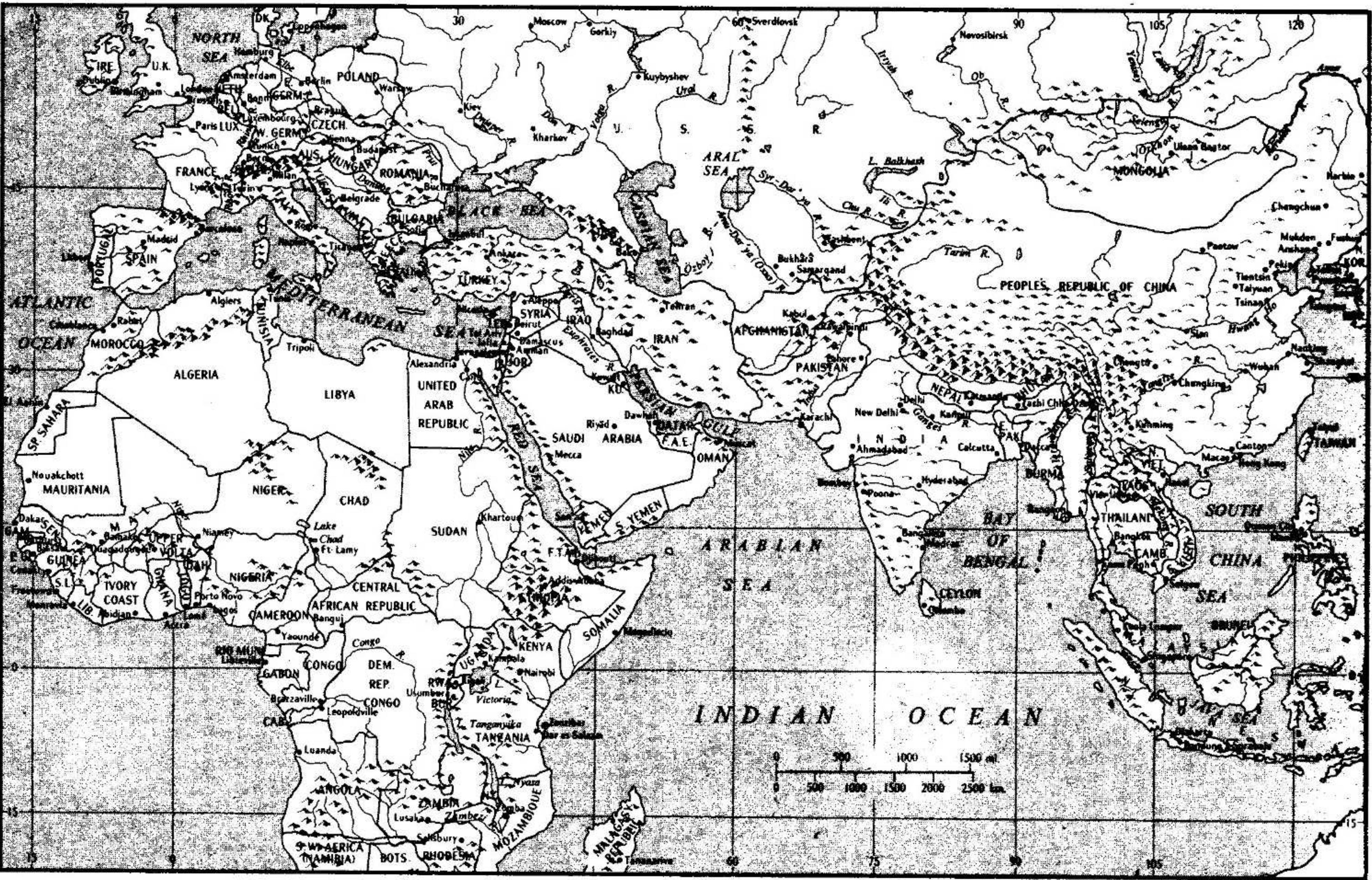
Bu yüzden, İslâm'ın zuhuru ile başlayan diyalog içersinde, neredeyse başından beri, her biri kendi bağlılığını ve kendi diyalogunu üreten, İslâm'ın neleri içermesi gerektiğine dair birbiriyle çatışan varsayım dizileri var olageldi. Müslümanların fetihlerini kendi çıkarları lehine kontrol altına almış olan müreffeh bir zümrenin sapıklıkları olarak algılanan şeylere karşı İslâmî adalet duygusu, mücahidlerin kahramanı ve Hz. Muhammed'in (sav) sahabesi Hz. Ali'nin karizmatik şahsiyeti etrafında, askeriyenin daha ilk kuşağında

billûrlaşmıştır. İsyanın kanıyla mühürlü olan bu duyarlılık, Hz. Ali'ye ve daha sonra onun hane halkına derin bir bağlılık gösterilmesine yol açtı. Ortaya çıkan bu hareket, *Şiîlik* diye isimlendirildi. Bu hareket ekseninde, aslî görüşü muhafaza eden yegâne güvenilir yadigâr olarak görülen Hz. Ali'nin liderliğini kabul etmedikleri için, müslümanların büyük çoğunluğunun doğru yoldan saptığına inanıldı. Böylesi bir bağlılığın mümkün ve muhtemel en geniş tazammunları, Şiî müslümanlarca kuşaktan kuşağa ortaya konuldu. Bu bağlılık sadece askerlerin dâvâ ettiği alanda değil, tüm alanlarda, sosyal adalete ilişkin tazammunlar yüklüydü. Dahası, (mademki hayat bir bütündür) kişisel ibadet hayatına ilişkin, metafiziğe ilişkin ve tüm İslâmî meseleler sahasına ilişkin tazammunları da içeriyordu. Bunun yanında, müslüman cemaat arasında etkili bir birlik oluşturmaya çalışan, onları harekete geçirici mahiyetteki, talepkâr bir deneyim, Şiîlerinki gibi tarafgir baskılara rağmen, ***Sünnîlik*** diye isimlendirilen tersi bir bağlılığa yöneliyordu: ki bu bağlılık, tüm hatalarına rağmen, tarihsel olarak teessüs edegeldiği üzere, müslüman cemaatine bağlılıktı. Bu bağlılık da, aynı vechile, kuşatıcı tazammunlara sahipti ve bu tazammunlar Sünnî müslümanlar arasında uzun süreli bir diyalog içersinde yavaş yavaş ortaya konuldu.

Böylece İslâmî çerçeve içersinde, İslâm'ın doğuşunun tazammunlarını iki zıt yolda ortaya koyan iki farklı alt-gelenekte, iki farklı diyalog alt-zemini ortaya çıktı. Ve her bir ikincil diyalog, bizzat İslâm'ın kendisi gibi bir yaratıcılık noktasıyla başladı. Her bir alt-gelenekte, —elbette Kur'ân'da olmamakla birlikte— ilahî olarak yönlendirilmiş ve hatta vahyî bir mahiyet taşıyan birşeyler bulunduğu belirtildi: bu "birşeyler" Şiîlerde Hz. Ali'nin, Sünnîlerde ise cemaatin, yani ümmetin konumuna izafe ediliyordu. Şiîlerin dağılımını gösteren haritadan da anlaşılabileceği gibi, bu iki karşıt gelenek günümüze kadar varlıklarını sürdürmüştür. (Günümüzde, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan "eski İslâm"ın merkezî topraklarında yaşayan müslümanların bir çeyreği, belki de üçte biri, Şiîdir. Geri kalanı, —daha uzak memleketlerdeki müslümanların çoğunda olduğu gibi— Sünnîdir ve dünyadaki müslüman nüfusun onda dokuzunu oluşturur.

GENEL TARİH BAĞLAMINDA İSLÂM'IN YERİ

İslâmî gelenek, kendi şartları içerisinde gelişirken, İslâm'ı kabul etmiş toplumlardaki sair kültürel geleneklerle de etkileşimde bulunmuştur. Hiçbir geleneğin aynı sosyal bağlam içindeki bir diğer gelenekten tecridi mümkün değildir. (Gerçekte, bir kültür, birbirine bağımlı gelenekler terkibi olarak tanımlanabilir.) Hayatın herhangi bir alanındaki bir yaratıcı olayın birçok alanda sonuçları olması muhtemeldir: dinî, sanatsal, siyasî veya ilmî çerçeve içindeki diyalog ve etkileşim, her hâlükârda, birbirine karışıp bütünleşir; çünkü ortaya çıkacak olan önemli sorunlar nadiren yalnızca bir tür geleneğin



Afro-Avrasya kütlesinin ülkeleri, 1970

muvafık düştüğü teknik sorunlar olur. İslâm'ın kendilerine bölünmüş gözüktüğü alt-gelenekler, Şiîlerin ve Sünnîlerinki gibi birbirlerine husumet besliyor olsalar bile, aslında münhasıran öyle değildirler; neredeyse başlangıçtan beri, müslüman bir bireyin bir dereceye kadar bunların her ikisine iştiraki sık sık gerçekleşmiştir. İnsanlar, müslüman olduktan sonra söz konusu iştirakin (diğer dinî geleneklerin bütün tezahürlerinde değil, ama bazı tezahürlerinde olduğu gibi) İslâm'a teslimiyet ile açıkça ters düştüğü birkaç istisnaî durum dışında, kendilerinin yaşantılarını şekillendiren diğer yaşayan geleneklere iştirakten geri durmamışlardır. Çünkü, İslâm kendisini canlı ve çok yönlü bir kültürel ortam içinde buldu. Ancak diğer söz konusu diyaloglara girebilmesiyledir ki, kültürel hayatın tamamı için önemli olabildi.

Müslümanların kendilerini önceleri hâmisi, daha sonra da uygulayıcısı olarak buldukları sanat gelenekleri, İslâm-öncesi dönemde başlatılmışlardı. Gelişim sürecindeki bu geleneklerin İslâmî olarak isimlendirilebilecek özellikler ortaya koymaları, ancak müslümanlar bu geleneklerdeki unsurlara karşı (hayli tedricen) —İslâmî bir ilhamdan olduğu kadar, müslümanların özel sosyal durumlarından da etkilenmiş olan— özel bakış açıları geliştirdikçe gerçekleşmiştir. Aynı şey, bilimsel ve felsefî gelenekler ile, kamu yönetimine, zanaate ve ticarete ilişkin gelenekler için de; hatta dinî menkıbe geleneği ve zühd geleneği için de doğrudur. İslâm'ın mevcudiyeti, ancak, onun değişik sair geleneklerce temin edilen çerçeveler içersindeki hangi noktalara muvafık düşeceğini müslümanların yavaş yavaş keşfetmesiyle, kendisini hissettirebilmiştir.

O halde, müslümanların (Arap toprakları gibi) çoğunluğu oluşturdukları bölgelerdeki İslâm ile (Hindistan gibi) azınlık durumunda oldukları bölgelerdeki İslâm arasındaki fark, sık sık ileri sürülen iddianın aksine, müslümanların müslümanlıklarının derecesiyle ilgili bir fark değildir. Bu farklılık, ne Hindistan'lı bir müslümanın ileri sürebileceği gibi, eski örf ile şartların zorladığı hareketlilik arasındaki farka, ne de bazı Arap müslümanların algılayabileceği gibi, fıtrî hüner ile çağa uygun taklit arasındaki farka indirgenemez. Bu farklılık, iki farklı kültürel çevrenin ortasında, İslâmî diyalog içinde taşınan kuşatıcı manevî dâvete verilen eşit derecede samimî iki cevap arasındaki farklılık da olabilir. Örneğin, Hindistan müslümanları, ele aldıkları Hindistan'a özgü problemlerin itkisiyle yazan Hindistanlı müslüman yazarlara ait en az birkaç kitap okuyacak ve yazarların gözlemlediği yaratıcı tecrübelere olumlu veya olumsuz karşılık vereceklerdir. Keza, Arap müslümanları da Araplara özgü sorunlar ile tâlî bir diyalog içersindedirler.

İslâm olma fiilinin bir neticesi olarak baktığımızda kendisini gösteren hayatın bütünlük ve birliğinin, İslâm'ı tarihsel olarak ele aldığımızda neredeyse yok olduğu görülür. Böylesi sürekli yenilenen diyaloglar içinde, İslâm'-

dan bütünüyle bağımsız olarak oluşmuş çevreler arasında belli bir beşerî genel-geçerliğe sahip ise eğer, birşeyler mümkün değil midir? Artık İslâm'ın belirli birşeyi ebedî olarak talim ettiğini, yahut bir başka şeyin zorunlu olarak İslâm'a zarar verdiğini söyleyemeyiz. Bu gibi yargılarda bulunmak bir mü'min için mümkün olmakla birlikte, bir tarihçi için değildir. Belli bir zamanda ve mahdut bir çevrede, belki, İslâm nisbeten sınırları belirli ve nakzedilemez bir model oluşturabilir. Fakat zamandan bağımsız ve özellikle de dünya-çapında olan herhangi bir özel düşünce ve tatbikat formülasyonu İslâmî gelenek tarafından oluşturulan değişken çerçevenin özel koşullarda ve mevcut diğer bütün kültürel geleneklerle ilişki içinde yansıma şeklinin bir sonucu olarak görülecektir.[4]

Dünya müslümanları arasındaki bir tür tekdüzen ve birliğe yönelik olarak varolan ısrarlı tazyik, aynı şekilde İslâm'ın vazgeçilmez bir özelliği olarak görülmemelidir. Bu tazyik, daha çok, süregelen İslâmî gelenek ile içersinde onun gelişiyor olduğu sair kültürel gelenekler arasındaki, değişik zamanlarda vuku bulmuş ilişkilerden kaynaklanmıştır. İlk Arap fetihleri zamanında, Kur'ânî görüşün, mü'min orduları arasında var olmasını talep ettiği türden bir birliğin anlamı, aralarında tek bir üstün otoritenin, ibadetlerine ve savaşlarına önderlik edecek bir halifenin var olması talebi içinde, kâfi derecede ifade edilmişti. Bir halife anlayışından asla vazgeçilmedi, fakat daha sonra —çoğu müslüman, tacir ya da zanaat-kâr yahut köylü haline geldiğinde— kadim bir anlayış içinde kayboldu. Yani yerleşik bir toplumdaki çeşitli sınıflar arasında hakemlik yapan tarafsız bir kral anlayışı içinde eridi gitti. Müslümanlar, giderek aynı anda birkaç halifeyi birden kabul edebildiler. Bununla birlikte, o zamanlar, çok sayıda farklı kültürel gelenekleri temsil ettiler; Kur'ânî görüşü hayata taşımakla alâkadar olanlar ise, yeni tür bir birlik talebini gerekli gördüler: bu birlik, müştereken âdil bir toplumun üzerinde kurulabileceği sosyal münasebet örflerinde ifadesini bulan bir birlikti. Daha da sonra, Modern zamanların yıkıcı etkisi altında, üçüncü bir birlik türü gerekli gözükmüştü.

4. Herhangi bir ebedî 'hakikat' İslâm'ın varlığına getirdiğim sınırlamaya müslümanların katılması asla mümkün olmadığı gibi, bilim adamlarının hepsinin katılması da söz konusu değildir. Gerçekte, İslâmî bilincin almış olduğu değişik biçimler arasındaki az-çok 'gerçek' veya 'asıl' İslâm'ı ayırt etmek, aslında, ilim adamlarının âdetidir; onlar, sık sık bazı biçimleri "ortodoks" olarak yaftalar ve açık ve kesin bir şekilde, bu tür ayrımları öngören başka kategoriler de kullanırlar. Bu gibi kullanışların ancak çok dikkatli bir şekilde gerçekleştirilmeleri durumunda belirli bir geçerliliğe sahip olduklarına inanıyorum. Kısmen, kuşkusuz, bir tanım sorunudur bu. 'İslâm' teriminin sıradan bağlamlardaki yaygın kullanımına en uygun düşen bir tarzda kullandım gibime geliyor. Burada, global teori düzeyindekinden daha pratik bir uzlaşma söz konusu olabilir. Belki de, benim kullanışımın, 'ideal' veya 'metafizik'e karşı gibi, 'tarihsel' gibi bir sıfatı zımnen taşıması gerekiyor

"Pan-İslamik" hissiyat [ya da ittihad-ı İslâm hissiyatı] diye isimlendirilen şeye yönelik eğilimler, büyük bir bölümü Modern Batının müştereken hakimiyetine girmiş farklı müslüman halkların, kültürel açıdan birbirinden farklı kalsalar da, siyasî açıdan ortak menfaatleri ile ilgili hususlarda birlikte hareket edecekleri umudunu temsil etmişti.

O halde, nedir İslâm? İslâm'ı anlamlı bir bütün olarak inceleyebilir miyiz? İslâm, bir ümidin ünvanı ve birkaç ortak sembolden daha fazla birşey midir? Kesinlikle, evet: ancak iç çelişkileri ne olursa olsun, her kültürel geleneğin bir bütün olduğunu kabul ettiğimiz takdirde... Ne kadar farklı şekillerde, ne kadarlık bir hızla gelişirse gelişsin, bir gelenek, kendisini mümkün her görüş veya uygulamaya kayıtsız-şartsız teslim etmez. Hiçbirisinin peşinen kestirilmesi mümkün olmayan sınırlar empoze eder. Eğer herşeyin aynı anda hesaplanması gerekiyorsa, bir grup içersindeki diyalogun, gerçekte herhangi bir diyalogun, vücud bulması nadiren mümkün olur. Eğer bir noktada yeni bir anlayış ortaya çıkacaksa, bunun izahı ancak önceki anlayışların o an için sanki sabitmiş gibi, ya da olsa olsa ancak bir derece eksen değişimine uğramış kabul edilen arkaplanlarına karşı yapılabilir. Aynı şey, herhangi bir etkileşim türü için de geçerlidir: herhangi bir hususta, bir yenilik, ancak eğer en azından diğer bazı noktaların sabit kalacağı farzedilebilirse gerçekleşebilir. Belirli bir zamanda asgarî bir kültürel bütünlük, en azından kültürel çerçevenin bu özellikleri tarafından, herşeyi değiştirmeyi düşünen kişilere karşı dahi korunur. Zamanla herhangi bir hususta yenilikler zuhur edebilir. Bununla birlikte, herkesin tasdik ettiği bir başlangıç noktası ve bu tasdiki paylaşan kişilerin kalıcı bir bütüne müştereken bağlılığı var olduğu sürece, diyalog, bu özellikler belirli herhangi bir zamanda en gözle görülür halde olanlarını olmasa bile, ortak özellikleri koruyacaktır. Çünkü diyalogun birikebilirlik derecesine göre, hem başlangıç noktasını, hem de en son ihtilâfı hesaba katmak zorunda kalan her sonra gelen, ilgili tüm kuşakları içeren bir (sanat formları veya kurumsal ilkelere, ya da başka şeylere dair) ortak düşünceler dağarcığına ihtiyaç duyacaktır. Tarihî inceleme için anlaşılır bir çerçeve temin edecek olan, bu diyalogun bütünlüğüdür.

İSLÂM'IN BİR DİNÎ GELENEK OLARAK BİRLİĞİ VE SINIRLARI

Müslümanlar arasında asırlar boyu süren diyalogda, etkili bir sürekliliğin, üzerinde var olmuş olduğu iki düzeyi ayırt edebiliriz: din düzeyi ve medeniyet düzeyi. Bu çalışma boyunca, bir dinî geleneği ve bir medeniyeti ele alacağız; burada din ile neyi ve medeniyet ile neyi kasdettiğimizi, bu ikisi arasında ne tür ilişkilerin var olabileceğini kısaca açıklamamız gerekir. Müslümanlar arasındaki kültürel süreklilik, "din" diye isimlendirebileceğimiz düzeydeki en gözle görülür olan şeydir. İslâmî dinî gelenek, tüm çeşitliliğine rağmen, belli bir bütünlüğü muhafaza etmiştir; örneğin, Hıristiyanlık veya Budizmden

kozmik teslimiyetler üzerinde odaklaşan kültürel gelenekleri "dinî" diye isimlendirebiliriz: bu gelenekler, doğal düzeni aşmanın öngörülmüş imkânlarına verilen kişisel cevaplara ilişkin kümülatif geleneklerdir. Bu gibi gelenekler, insanların bu gibi imkânları vahyin ürünü olarak gördüğü olaylarla başlarlar. Fakat, yaygın kullanımda terime daha geniş bir anlam yüklenir. Kişinin gerçek "dinî" hayatı ister istemez, yaratıcı kozmik bağlılık içinde değildir; —kişisel olarak ister ilk manevî sâike fazla dikkat etsin, ister geleneğin yalnızca temel manevî teslimiyeti destekleyici ve ikincil olan tezahürlerini sürdürüyor olsun— bu hayat, onun kendisine sunulan dinî geleneklere katılımında muhtevî bulunur. Tarihî amaçlar açısından, terimin bu şümullü anlamlarını birbirinden ayırmak, pek mümkün ve de pek arzu edilir birşey değildir.

Bu nedenle, bu gibi nihaî bağlılıklar üzerinde yoğunlaşmış olduklarını söylememize karşın, "dinî" gelenekler —gerçek tarihî gelenekler olarak— bu bağlılıklara indirgenemezler. Temel amacı her ne olursa olsun, İslâm, bunun yanında, aşkınlıkla olan ilgisinden çıkarılabilir olması zorunlu olmayan başka anlamlar da yüklenegelmiştir; ve tarihsel bir gelenek olarak da, İslâm'ın, kendi şartları içinde bir bütün olarak, tüm bu farklı şeylerce oluşturulduğu görülmelidir. İslâmî geleneği 'dinî', ona iştiraki de 'dinî davranış' diye isimlendirmemiz İslâm'ın belli bir kültürel sahayı kucaklıyor oluşundan dolayı değil; fakat kuşattığı sahalarda aşkınlığa ya da kozmik anlama yönelik bir çabayı merkeze oturtuyor oluşundan dolayıdır. İbadet tarzı ve itikad sistemi olarak dar anlamda anlaşılması durumunda bile, İslâm doğrudan kişisel islâm olma fiilinde, aşkınlığa yönelik bir gayrette kaçınılmaz olarak dile geldiğini ileri sürebileceğimiz şeyden çok fazlasını —ya da daha azını— ihtiva eder. Kişinin meselâ kendi dinî mirasını —bu durumda İslâm'ı— yüceltip, diğer insanlarınkini yermesi, dinî davranış olabilir; fakat bu onun herşeyi yaratan Allah'a teslimiyet duygusunun çok canlı olduğunun delili değildir. Gerçekte, İslâm,., sosyal ve entellektüel nedenlerden dolayı, bu gibi dinî teslimiyet deneyimleri fazla olmayan kişiler tarafından pekâlâ büyük ölçüde geliştirilebilir. (Aynı za-

aşkınlık anlayışının ruhanî hayata yönelik olduğu her duruma "dinî" terimi uygulanabilir. Bununla birlikte, ruhanî hayata yönelik farklı geleneklerde ve hatta aynı gelenek içersinde vecdî-aşkınlık, çok farklı roller oynayabilir veya hatta ilk anlarda nâmevcut olabilir. Bu yüzden, (eğer sınıflandırılmaları gerekiyorsa) geleneklerin sınıflandırılmasına, daha genel bir tanım yardımcı olacaktır: kişi, görece en çok kozmos olarak algılanan bir ortamdaki kişinin rolü üzerinde odaklaştığı derecede, her hayat-yönelimli deneyime ve davranışa "dinî" terimini uygulayabilir. Gelişmiş her hayat-yönelimli dünya görüşü, doğal kozmosla ilgiyi keserek, her ne kadar tarihe ve kültüre daha bir yönelmiş olursa olsun, kişisel hayatı ele alır ve kozmik bütüne dair bir yoruma sahip bulunur; buna karşın, "dinî" terimi, örneğin, Marksizme uygulanamaz. Çünkü burada, meselâ 'tanrıtanımaz' Budizmin aksine, kişi-kozmos ilişkisi görece önemsiz bir rol oynar.

manda, İslâm'ı farklı şekillerde geliştirmiş olan tüm alt-geleneklerin normlarını —şu ya da bu müslüman topluluğun "İslâm" olarak kabul etmiş bulunduğu tüm karşıt durumları— kendi kendilerine göre kabul etmeye elbette hazır olmamız gerekir.)

Okuyucu, İslâm'ın, bizzat din adına, küllî bir sosyal kalıbı Hıristiyanlıktan daha fazla talep ettiğini görecektir. Bu tür büyük dinî geleneklerin hiçbiri, ibadete ayrılmış binalarda belirli vakitler içinde ifa edilen ibadetlerle yetinmemiş —hepsi de, kadın-erkek herkesin günlük yaşantı ve davranışlarını şekillendirmeyi ummuştur. Prensipte, herhangi bir dinî bağlılık, bir dinî grubun tam bir toplum oluşturabilmesi, kendi kendine yeterli bir kültürün hayat tarzını oluşturabilmesi ölçüsünde, hayatın tüm veçhelerini kuşatan taleplerde bulunabilir. Hayata dair bu tür bir küllî talepte bulunmaya, İslâm bilhassa meyillidir. Müslümanlar, yalnızca toplu ibadet alanında değil, fakat aynı zamanda medenî hukuk, tarihsel öğreti veya âdâb-ı muaşeret gibi birçok alanda da, din olarak İslâm'la özdeşleştirilebilir ayırıcı kalıplar yerleştirmeyi çok kısa zamanda başarmışlardır.

Fakat, İslâm küllî olamayabilirdi de. Bu tercih edilen alanlarda bile, özgün biçimde İslâmî olan kalıplar ender olarak, münhasıran yaygınlaşmışlardır; ticaret ve şiir gibi diğer birçok alanda ise, dallanıp budaklanan din, tacir veya şairin aşmaması gereken hudutları ortaya koymakla yetinmiştir. Diğer taraftan, kültürün bu veçheleri, herhangi bir dinî bağlılıktan hemen hemen özerk bir şekilde geliştirildi. Dinin, özelde ise İslâm'ın mahiyeti, bilinçli bir şekilde farklı şekillerde de olsa, müslüman toplumun küllî kültüründen daima ayrı tutulmuştur. En dindar insanın hayatında bile, bu kişinin dinî çerçevede isimlendiremeyeceği pek çok şey vardı.

Müslümanların daha geniş durumdaki kültürel hayatı ve medeniyeti, müslümanların kendilerine has dinî birliklerinin bir uzantısı olmaktan ibaret kalmayan kendine has bir tarihsel bütünlüğe sahipti. Gerçekte, daha geniş durumdaki bu kültürel terkip, İslâmî hayatı yalnızca bir *cephe* olarak, fakat merkezî bir *cephe* olarak ihtiva etmiştir. Zira, İslâmî geleneğin etrafında, bu geniş alanın din olarak İslâm'ı ileri sürmüş olduğunu tasdik etsek bile, tarihsel açıdan "dinî" olanla sınırlı olmayan topyekün bir kültür teşekkül etti. Müslümanların yüzyüze geldiği şey, yalnızca Kur'ânî davet ve onun sonuçları değildi; aynı zamanda, hayatın her alanındaki tüm bir tarihsel olaylar ve sorunlar dizisi idi. İslâmî dönemlerde, meselâ müslüman Türklerin ve Acemlerin, Mısır ve Hindistan müslümanlarının bilim ve sanatları, önemli ölçüde, birbirine bağlıydı; dahası, onlar, çoğu dindar müslümanın dinî kanaatlerini reddettiklerinde dahi, müslüman çevre dışında kalan memleketlerin insanlarından açıkça farklıydılar. Ayrıca, müslümanlara has medeniyeti beraberce meydana getirmiş olan kültürel gelenekler, İslâmî geleneğe pek doğrudan ba-

gımlı olmadıklarından, hiçbir surette yalnızca müslümanlara mahsus değildirler. Birçok gayrimüslimin —hıristiyanlar, yahudiler, hindular— müslüman kültürü sahası içerisinde yalnızca sosyal diye yaşayan birileri olarak kabul edilmemesi gerekir; onlara kültürel diyalogların birçoğunda aktif biçimde yer alarak müslüman kültürünün içinde [tamamlayıcı ve katkıda bulunucu] iştirakçiler nazarıyla bakılması gerekir. Aynı zamanda, (örneğin Çin'de) son derece dindar bazı müslüman gruplar, kültürel açıdan, bu kültürel terkipten ancak sınırlı ölçüde etkilenmişlerdir. Demek ki, tarihsel medeniyet, dinden yalnızca etkinlik alanında ayrı olmakla kalmıyor; zaman, mekân ve ilgili halklar açısından da bir arada bulunmayabiliyor. Şu halde, üzerinde aynı şekilde durulması gereken ikinci bir düzeye sahibiz demektir; bu düzey, müslümanlarca sürdürülen kültürel geleneklerin karşılıklı ilişki içinde bir bütün teşkil ettiği daha kapsamlı bir düzeydir.

Bununla birlikte, bu daha geniş bütünlük düzeyi, dinî düzeyin bir uzantısı olmasından dolayı değil, dinî görüş taşıyan insanların medeniyet içersinde, özellikle de bir medeniyete bu terimin içerdiği en geniş anlamda tanımını veren yüksek kültürde kendilerini içinde buldukları stratejik konumdan dolayı, bilhassa müslümanlar arasında, dinî düzeyden büyük ölçüde etkilenmiştir.

ŞEKİLLENDİRİCİ İDEALLERİN İFADESİ OLARAK BİR MEDENİYET

Biz bu çalışmada, çiftlik ve mutfaktaki gündelik hayattan çok, dinî dehaların, hanedan politikalarının ve sanatın şaheserlerinden ve bir de bilimsel keşiflerden söz edeceğiz. Bu yüzden bu halklar, çiftlik işleri veya ev işlerinde kendileri içinde ne kadar ayrılırlarsa ayrılsınlar, aralarında bu şaheserleri ve keşifleri gerçekleştirmiş birkaç imtiyazlı kişinin bulunduğu halkları bu çalışmaya dahil edeceğiz. Bu, bu muazzam manzara için keyfî bir seçim gibi gözükebilir. Ben bunun, meşrû bir beşerî ihtiyaç olan kendimizi anlama ihtiyacına cevap verdiğine inanıyorum. Her hâlükârda, ne yaptığımız hususunda ve yaptığımız şeyin sonuçları hususunda açık olmamız gerekiyor.

İslâm'la bütünleşmiş durumdaki daha geniş kültür, herhangi bir kültür kadar farklılaşmış ve heterojen haldedir; aslında, pek çok kültürün toplamı veya en azından bu kültürlerin tezahürlerinin toplamı olmuştur. İlgili halklar, Hz. Muhammed'in (sav) yaşadığı devir olan yedinci yüzyıldan bugüne neşvünema bularak, mekân itibarıyla dünyamızın doğu yarıküresinin yarısından fazlasına yayılmışlardır. Bu dağılıma uygun olarak dil, iklim, tarihî konum ve ulusal kültür kalıpları farklılaşmıştır. "Bir medeniyet" diye isimlendirdiğimiz şey, böylesi bir bileşik kültürdür: yani, şehirli ve yazılı düzeydeki yüksek kültür formu içindeki kümülatif geleneklerde hissesi bulunan içiçe kültürlerin dağınık gruplanışı; kültürel bütünler olarak kabul edilen tarihî Hindistan ve

Avrupa'nınki gibi bir kültür. Bu gibi halk grupları, kendi aralarında büyük ölçüde farklılaşmışlardır ve yine de daha uzaktaki halklarınkilerden kesin bir şekilde ayrılan geniş kültürel ve tarihî deneyimleri paylaşmışlardır. Bu yüzden, muhtelif Hindistan halkları müştereken Sanskrit geleneklerini ve Avrupa halkları Greko-Latin geleneğini doğurdu. Modern çağ öncesi Afro-Avrasya tarihinde, şehirli ve okur–yazar toplum hayatının tüm alanlarını mutlaka eksiksiz kapsayan, yine de daha yerel kültürlere genelde hâkim olan böylesi birkaç geniş kültürel terkip var olmuştur.

Aslında, sonsuz bir karşılıklı ilişki içindeki yerel kültürel hayatlar zinciri olan 'medeniyetler'i gruplandırmanın birçok yolu vardır. Seçtiğimiz yolu niçin seçtiğimizi bilmemiz gerekir. Sıklıkla kişi, ilgilendiği sorunlara göre birçok alternatif bileşimler meydana getirebilir. Bu yüzden, İslâmî dönemde Nil ile Amuderya arasındaki toprakları birleştirmiş olan medeniyet, bazı amaçlarla bağımsız bir kültürel bütün olarak değil de antik Sümerler zamanından beri süren uzun vadeli bir İran-Sâmi medeniyetinin son evresi olarak kabul edilebilir. Bu durumda, Hindistan'daki, İslâm'la bütünleşmiş kültürel gelenekler Hint medeniyetine ters düşmüş ve Nil ile Amuderya arasındaki topraklara uyum sağlamış olmalarına karşın, yerel olarak kendisine bağlı kaldıkları sürekli Hint medeniyetinin şekillendirici bir parçası olarak kabul edilebilirler. Bunun gündelik hayat düzeyinde ap açık bir anlamı vardır. Hatta, yüksek kültür düzeyinde bile, İslâmî kültür daha uzun bir geleneğin bir parçasıdır. Özelde, İslâm'ın kuruluşundaki yaratıcı olaylar bizzat süregelen bir tek-tanrıcı geleneğin parçasıydılar. Bu olaylar, kadim İbranî nebevî keşiflerinin tazammunları içinde işleyen bir diyalogun oluşturmuş olduğu çerçeve içinde yer almış; tarihsel açıdan bu diyalogun Hz. Muhammed'in (sav) içine katıldığı döneminde ortaya çıkan meydan okumalara bir cevap teşkil etmişlerdir. İslâmî diyalogda, bu özel bağlılığın yeni bir bağlılık olmasına karşın, temelde aynı tek-tanrıcı teslimiyet kalıcı olmuştur. Aynı şey, yeni diller kullanılmasına rağmen, yüksek kültürün diğer birçok cephesi için de doğrudur.

Eğer kişi, bilinçli veya bilinçsiz, esasen sosyo–ekonomik kurumsal tekâmülle, özellikle de daha yerel sosyal birimlerin tekâmülüyle ilgileniyorsa, bu gibi bölgesel gruplandırmalar en anlaşılır çalışma sahalarını oluşturabilirler. (Bölgeye göre gruplandırma, bizzat birkaç alternatif sunacaktır: örneğin, kişi, özellikle de bazı dönemlerde, bir tarafta Avrupa ve diğer taraftan Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan 'Orta Doğu' arasında ayrım yapmak yerine, İran platosunun etrafında merkezleşen bir bölgeden başlayan bir Akdeniz bölgesi ayrımı yapabilir.) Fakat eğer kişi, temelde insanların daha bilinçli bağlılıkları ile ve bu bağlılıklar doğrultusundaki kamusal eylemleri ile ilgileniyorsa, —ki tarihçiler geleneksel olarak bununla ilgilenmişlerdir— yüksek kültür geleneklerine göre gruplandırma, sosyo-ekonomik bölgelere göre gruplandırmadan daha uygun olacaktır.

Büyük bir medeniyetten söz ederken, herşeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî mirası kastederiz; halk âdetleri veya sosyolojik veriler, ikinci planda kalır. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entellektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültürün en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültürün kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgileniriz; bir kültürün diğer, formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürlerdir bunlar. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî, ilmî hayat, dinî ve siyasî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetleri çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayırırız. Ve bu tezahürler, uzun vadede, onların nadiren farkında olan sıradan insanlar için bile belirleyici olabilirler.

Bu durum müslümanlar için özellikle geçerlidir. İslâm, gittiği her yerde, yerel etnik gruplar tarafından sürdürülen yerel kültürel terkiplerin içine nüfuz etmiş, bunu bir yerel kültürü oluşturan birbirine bağımlı gelenekler terkibi içindeki bir gelenek olarak yapmıştır. Fakat bu yerel kültürlerin başka hiçbir ortak yanları olmayabilir. Müslümanlarla özgün biçimde bütünleşmiş olan (dinî ve din-dışı) geniş kültürün eklendiği düzey, bu düzey değildir. Böylesi, daha geniş bir kültür, esas olarak, halk kültüründen çok, "yüksek kültür" düzeyinde sürdürülmüştü: yani, kentsel ve yazılı düzeyde özellikle de arazi gelirlerinden doğrudan veya dolaylı olarak faydalanmak hususunda, aile veya köy biriminin tesis etmiş olduğundan daha geniş bir sosyal düzeni yerleştirmiş olan büyük ölçekli kurumlara iştirak eden münevver halkaları düzeyinde.[6] Bizim bu çalışmada ele alacağımız şey —tabiî ki dinî unsurları da dahil olmak üzere— bu kültür olacaktır. Bir medeniyet, bu anlamda, normal olarak yazılı geleneklerin, yani, (örneğin) dinî ya da ilmî literatür de dahil, kelimenin en geniş anlamıyla literatürün sürekliliğince tanımlanacaktır. Bu yüzden, bizim sahamız, müslümanlarla bütünleşmiş medeniyeti incelerken, —örneğin, terimin şu ya da bu şekilde kabul edilmiş anlamıyla 'Orta Doğu' kültürü gibi— coğrafya tarafından değil de, —onlar bize her nerede öncülük ediyorsa— yüksek kültürel geleneklerin gelişim çizgileri tarafından sınırlandırılacaktır.[7]

6. Edward Shils, "Charisma, Order and Status", *American Sociological Review*, (30 Nisan 1965, s. 199-213) başlıklı çalışmasında, yüksek kültürün (onun deyimiyle, "merkezî değer sistemi"nin) âdil olduğuna inanılan kapsamlı bir sosyal düzeni temsil ettiği için kendisine atfedilen karizmaya nasıl dayalı olduğunu incelemektedir.

7. Müslümanlarla bütünleştirdiğimiz medeniyetin ve onun dünya tarihindeki yerinin ne olduğu, pek çok açıdan tartışılmış olmakla birlikte, bu konu, yeterince esnek ka-

Ele aldığımız saha için seçtiğimiz böyle bir tanım, birtakım gizli sonuçlara sahip olabilir. Örneğin, bu tanım dine özel bir bakış tarzı getirmektedir. Bu şekilde tanımlanmış bir medeniyete işaret eden tarihsel gelişmelerde, din neredeyse kaçınılmaz olarak, bir anahtar rolü oynar; fakat bu rolü halk âdetlerinin âtıllığından çok, ilgili bir azınlığın vicdanlarında tuttuğu yer sayesinde oynar. Zira, bir azınlığın idealleri, yüksek kültür düzeyinde özellikle yeni ufuklar açıcı olabilir.

Herhangi bir medeniyet, kültürel geleneklerin hudutları tespit edilebilir bir terkibi olarak, bu gelenekler içinde tecessüm etmiş olan meşruiyet kuralları, temel beklentiler ve kültürel değer ölçüleri tarafından tesis olunmaktadır. Yüksek kültürde, bunlar, kısmen doğrudan yazılı geleneklerde, kısmen de bu geleneklerle ilintili toplumsal ve sanatsal gelenekler gibi sair gelenekler içinde sürdürülür. Daha geniş kapsamlı meşruiyet ölçüleridir ki, bir medeniyeti böyle bir kültürel bütünlükle ve böyle bir ayırıcı tarzla donatmak suretiyle, en güvenilir daimî kültürel özellik olarak işgörmüşlerdir. Bizim kullandığımız anlamda, bir medeniyeti diğerinden en açık bir şekilde ayıran şeyler, —bir halktan diğerine kolayca devredilebilen— herhangi bir umumî kültürel düşünce ve uygulamalar yığınından çok, bu biçimlendirici ideallerdir. Böylesi bir kültürel miras, yalnızca eğitim görmüş üst sınıflar tarafından değil; daha az bir ölçüde, sıradan köylüler de dahil olmak üzere, ondan herhangi bir şeyi massetmiş olan daha geniş topluluklar tarafından da devam ettirilmiştir. Fakat bu kitle içersindeki daha da küçük bir grup, —kendi kendilerine farkına varmaları gereken mirasın daha kuşatıcı ideallerini şahsî bir sorumluluk olarak üstlenmiş kişilerin oluşturduğu grup— özel bir rol oynamıştır. Kültürel veya manevî ideallerin kendileri için temel bir itici güç olduğu bu söz konusu

---

tegorilerle ya da kâfi derecede şümullü bir dünya-tarihi perspektifi içinde nadiren ele alınmıştır. Aşağıda arka arkaya sıralanmış olan üç eser bu konudaki eserlerin en iyileri arasındadır. Carl H. Becker, *Vom Werden und Wesen der islamischen Welt: Islam-studien*, cilt I (Leipzig, 1924), adlı eserinin "Zur Einleitung" başlıklı I. bölümünde, diğer şeyler yanında, Modern Çağ-öncesi hıristiyan ve müslüman toplumlarının büyük ölçüde ortak kültürel kaynaklardan beslenmiş olduklarını da açığa çıkarmıştır. Bu görüş, *Medieval Islam* (University of Chicago Press, 1946 [2. ed., 1953]) adlı eserinde müslüman ve hıristiyanların dünya görüşlerindeki paralelliği vurgulamış olan G. E. von Grunebaum tarafından yeni bir yönde geliştirilmiştir. Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte* (Tübingen, 1959) adlı eserinde, kültürün "Helenik" karakterini diğer unsurlarla dengelemeye çalışarak soruları mânidar bir şekilde gözden geçirmiş bulunuyor. Ne yazık ki, Kraemer, birçok bilim adamı gibi, hâlâ hayalî bir "Şark" hakkındaki savunulamaz kanaatleri doğru kabul etmekte, böylece çalışmasını büyük ölçüde boşa çıkarmaktadır. Kraemer, İslâmîleşmiş kültürün "Şarklı" karakterini ispat için sözünü ettiği verilerin aslında Garbı da içine alan Afro-Avrasya tarihsel terkibinin bir bütün olarak bölünemezliğini ortaya koymakta olduğunu göremiyor.

azınlık, genellikle iktidara yakın adamlar değildirler. Fakat her dönüm noktasında, bu kişileri kültürel inisiyatifi elinde bulunduran kesim olarak görürüz.

En azından Modern Çağ öncesinde, kalıcı kültürel ideallerin en önemli odak noktası, çoklukla din içinde olma eğilimi göstermiştir. Dinde, yaratıcı, vahyî olayların etkisi, tazammunlarının içinde yol bulduğu süregelen diyaloglan en güçlü bir şekilde çıkma eğilimi göstermiştir; bu yüzden din bizzat diyalogun alışılmadık bir sürekliliğini temin edebilmiştir. Dahası, gücünü dinden alan mukabele edici bir muhafazakârlık tavrı, hayatın tüm veçhelerini estetik veya siyaset alanlarındakinden bile daha çok, kuşatmaya meyleder. Yeni bir estetik dürtü bir dereceye kadar bilimi etkileyebilir, ya da âdetler değişince zararlı ekonomik geritepme halleri oluşturabilir. Yeni bir siyasî dürtü, bundan daha da ileriye giderek ekonomik kararları, estetik idealleri ya da bazan yeni bir bağlılığın gururuna kapılmış özel hayatın temel niteliğini bile belirleyebilir. Tabiî düzenin aşılması olarak görülen kozmik varlık içindeki herhangi birşeyden yayılan yeni etki, güçlü bir şekilde, ancak ilgili azınlık tarafından hissedilebilir. Fakat eğer onlar bu etkiyi ciddiye alırlarsa, söz konusu etki, beşerî işlerin tabiî düzenindeki her noktada kendini hissettirir: insanların estetik anlayışına, siyasî normlarına, ahlakî hayatlarının tamamına ve bunlarla birlikte, bu hususa ilişkin kabul edilebilecek başka herşeye yeni bir yön verebilir. Dinî bir teslimiyet, tabiatı gereği, diğer herhangi bir teslimiyetten daha küllî olmaya meyleder. Belki bilhassa müslümanlar arasında, dinî görüş, tam da tarihî açıdan, en ilginç noktalarda belirleyici olduğunu sık sık göstermiştir. Dahası, bu görüş müslümanların sadece tek bir büyük medeniyet kurmalarını yeterince güçlü bir şekilde ortaya koymuştur.

Din, hıristiyan ve budist halkları arasında da, gerçekten çok merkezî bir yere sahip olmuştur. Fakat hıristiyan Garplılarla hıristiyan Habeşlilerin kültürünü, meselâ, neredeyse tam anlamıyla tecrit ederek bilgilendirmiştir ki, Hıristiyanlıkla ilgili olarak tek bir medeniyetten söz etmek mümkün değildir. Ve Budizmle ilgili tek bir medeniyet de yoktur. Bununla birlikte, —daha geniş alanları kuşatmış olmalarına karşın— İslâmî inanç geleneğine iştirak etmiş olan kişiler, kendilerine has bir kültür geliştirmeleri ölçüsünde, birbirleriyle temas içinde oldular: kültürel diyalogları daima birbirine eklendi. İslâmî inanç bağları, gerçekte, müslümanların tüm hayatın ilâhî esaslar istikametinde tahavvüle uğraması yönündeki ısrarlı talepler yüklüdür. Bunlarla beraber, özellikle islâm kelimesinin kök anlamında ima edilen önüne geçilemez aşkın idealler, hemen hemen bütün müslüman halkların yüksek kültürünün belirli temel tezahürlerini ifade etmektedir. İslâm, bir bütün olarak kültürün bir ucundan diğer ucuna, hatta kültürün en az dinî olduğu yerlere kadar, geniş ölçüde dallanıp budaklanmış olan yaratıcı itkiler sundu. İlgili ve de yaratıcı kişilerin ortak bir sosyal —ve hepsinden öte— edebî gelenekler seti bina edip nakletmeleri, büyük ölçüde bu temel İslâmî gelenek etrafında olmuştur; bu

gelenekler birçok dilde ifadesini buldu; fakat sadece büyük dinî klasiklere değil, seküler klasiklere; özellikle de onların ifade ettiği, hayatın tüm veçhelerine uygulanabilir normlara da dikkat ederek... İslâm, böylece aksi taktirde birbirine uzak kalacak olan, ya da başlangıçta birbirlerine yakın olmalarına karşın birbirlerinden uzaklaşacak olan halkların birbirleriyle kaynaşmalarını sağlamıştır. (Tarihin anabaşlıklarını veren tablodan anlaşılabileceği gibi) büyük biçim farklılıkları dolayısıyla, bu (dinî ve sair) gelenekler kesin bir süreklıliği koruyup sürdürmüşlerdir. Bu yüzden, bu halkları incelerken, onları bir bütün olarak ve temelde yüksek kültür düzeyinde ele almanın; yani içinde İslâm'ın merkezî bir yer tuttuğu yazılı geleneklerin tanımını verdiği medeniyet düzeyinde ele almanın özel bir aciliyeti vardır.[8]

Müslümanların tarihini incelerken açık bir şekilde bir yandan dinî gelenek, diğer yandan da daha kapsayıcı olan medeniyet için, müstakil terimlere ihtiyaç duyuyoruz. Maalesef geçmişte bu gibi terimlere sahip değildik. 'İslâm' (Islam) ve 'İslâmî' (Islamic) terimleri sık sık her iki anlamda kullanılmıştı. Fakat bu terimlerin yalnızca dinin alanına uygun düştüğü besbelli. Eğer bu çalışmada 'İslâmî' sanat veya edebiyattan söz ediyorsak, o halde İslâmî inanç gelenekleri içerisindeki dinî sanat veya edebiyata atıfta bulunuyoruz demektir; aynı şekilde, 'Hıristiyanî' sanat veya edebiyata atıfta bulunduğumuz gibi. Dine olan atfımızı sınırlamıyor olduğumuzda ise, geniş dairede medeniyetin kültürel geleneklerini ifade için, farklı bir terime ihtiyaç duyacağız. İslâm'ın hâkim konumda bulunduğu ve birbirinden ayrı biçimde, onunla ilgili kültürel gelenekleri paylaşmış değişik halklar da, birbiriyle bağlantılı geniş bir sosyal bağ oluşturan bir bütün olarak, topluca "İslâm toplumu" ya da "İslâm âlemi" (Islamdom) diye isimlendirilebilir. İslâmiyetin kendine has medeniyetine ise, bu durumda, "İslâmîleşmiş" (Islamicate) denilebilir.

Bu medeniyete İslâm'dan türememiş bir isim de verilebilir; aslında, bu medeniyette bazı bağlamlarda, içinde taşımakta olduğu iki ana dil anılarak, münasip bir şekilde "Fars-Arap" medeniyeti denildiği de vakidir. Bununla birlikte, İslâm'ın ve müslümanların içinde oynadığı rolden dolayı, bu medeniyet en yaygın bir şekilde 'İslâmî' medeniyet diye isimlendirilmiştir. Bu terimi burada kullanmak, sık sık karşılaşılmış olan bir müphemiyeti önlemek için peşine bir çift hece (–leşmiş) eklemek kaydıyla, uygun düşecektir. Bazı durumlarda aradaki fark önemsizdir ve 'İslâmî' ile 'İslâmîleşmiş' terimleri arasında seçim yapmak bu durumlarda sadece bir vurgu meselesi olabilir. Bununla birlikte, kimi durumlarda, islâm fiili ve onun manevî sonuçlarıyla nisbeten

8. Araştırmacılar, ilim adamlarının incelemekte oldukları şeyle ilgili olarak kullandıkları kavramlardaki farklılıkların, İslâmiyât alanındaki herhangi bir konuya az çok ilgi duyan herkesin okuması gereken eserlerde derin bir etki bırakmış olduklarını görecektir.

yakın şekilde ilgili gelenekler ile, müslümanların liderlik etmiş oldukları, herşeyi kuşatıcı bir medeniyetin bir cüz'ünü oluşturmak suretiyle İslâm'la daha dolaylı biçimde ilgili olan gelenekler arasındaki farka işaret etmek gerekir. 'İslâmîleşmiş' tabirinin, neredeyse kendi kendini tarif ediyor olmak gibi bir avantajı var: bu tabir, 'İslâmî' terimine ters düşen bir bağlamda kullanılıyorsa, 'İslâmî' değil fakat İslâmî olanla her nasılsa ilgili anlamına gelir. Vurgulanmak istenen farklılık, yaklaşık olarak budur.

BEŞERÎ MİRAS OLARAK İSLÂMÎLEŞMİŞ MEDENİYET

Mazinin İslâmîleşmiş kültürünün insanlığın halihazır durumuna etkisi, elbette büyük olmuştur. Bu etki, doğal olarak günümüzün geniş bir alana yayılmış müslüman halkları arasında geçmişten gelen en temelli etkidir; dahası, bu kültürün Avrupa'nın ve Hindistan'ın büyük bir bölümü gibi bir zamanlar müslümanlar tarafından yönetilmiş daha da geniş alanlarda, iyi kötü, dikkate değer etkileri olmuştur. Bu medeniyet, tahavvüle uğramış bir Modern Garb, bütün Modern Çağ öncesi mirasları sorgulamaya başladığı ana kadar, kendi şartları içersinde aktif şekilde üretkenliğini sürdürmüştü. Bu tarihe kadar, müslümanlar ve onların toplumu, bir bütün olarak dünya tarihinde, hem olumlu hem de olumsuz biçimde, esaslı bir rol oynadılar; bu yüzden Eski Dünya'nın neredeyse her parçasında, —hatta İslâm'ın asla hüküm süremediği— oradan türemiş olan Yeni Dünya kültürlerinde yerel kültürün en azından bazı unsurları İslâmîleşmiş kaynaklara dayandırılabilir. İslâmîleşmiş kültür, Ortaçağın Garbı üzerindeki çok yönlü etkisi, özellikle de bilim ve teknik beceriler konusundaki etkisi dolayısıyla, Modern Garbın günümüz dünyasına sunmuş bulunduğu uzun vadeli kültürel tahavvüllerde bile önemli bir paya sahiptir.

Tarihin seyrini belirlemedeki etkileri itibarıyla önem taşıyan İslâmîleşmiş medeniyet, böyle bir medeniyetin tekamülünü gözler önüne sermesi açısından, bizim için daha bir önemli olabilir. Bu medeniyetin geleneklerini; birçok formu ve birçok etkinlik alanı ile bir İslâmîleşmiş medeniyetin varlığından söz etmenin mümkün olmadığı önceki bir zamandan başlayarak izledikçe, gelişmekte olan tarihsel bir fenomen olarak, büyük bir medeniyetin fikir verici bir örneğiyle karşılaşılır. Bütünleşme ve parçalanmanın, doğuş, olgunlaşma, çökme ve yeniden canlanmanın her bir derecesi, bu örnekte çok farklı tarihî kalıplar içersinde gözler önüne serilir. Dahası, İslâmîleşmiş medeniyetin kökleri ile Garp medeniyetinin kökleri büyük ölçüde aynıdır: kadîm Bereketli Hilâl'in kentsel ticaret geleneği, İbranî din çağrısı, klasik Grek felsefî ve bilimsel kültürü. Bu yüzden, Batılılar için (ve, bugün, en azından kısmen Garbın mirasını paylaşan herkes için), İslâmîleşmiş medeniyet benzer, yine de oldukça farklı bir kardeş medeniyeti temsil eder; onunla ilgili bilgiler, mukayeseler ve zıtlıklar sûretiyle, medeniyetlerin doğasını olduğu kadar, Garp medeniyetini de aydınlatabilir.

İSLÂM TARİHİNİN ANABAŞLIKLARI

Son Sâsânîler ve İlk Halifelik Dönemleri (485) 692 c.	*İslâm'ın İran-Sami toplumuna girişi ve yeni bir sosyal düzenin doğuşu.* İran'da, Bereketli Hilal'de, Arabistan'da yeni düzen için ortam hazırlanıyordu. İlk olarak eski Sâsânî siyasî düzeninin sarsılması ladisesi vukua geldi; fakat dönemin en önemli olayı Hz. Muhammed (sav) ve ashâbının ortaya çıkıp Nil'den Amuderya'ya ve hattâ daha ötelere kadar hakim olmalarıydı.
Yüksek Halifelik Dönemi, 692-945 c.	Asıl İslâmîleşmiş medeniyetin ilk dönemi: *Mervânî ve ilk Abbâsî halifeleri dönemindeki klasik medeniyet.* İslâmîleşmiş toplum gitgide hâkim hale gelen tek bir bilim ve kültür diliyle, yani Arapça'yla tek bir büyük devleti, yani halifeliği teşkil etti. İslâm dininin klasik formülasyonu belirlenmiş oluyordu; müslümanlar, hıristiyanlar, yahudiler ve Mazdekçiler, İslâm-öncesi dönemden kalma birkaç geleneği çok yönlü bir filizlenme içinde yeniden canlandırıyor ve örüyorlardı.
Erken Orta İslâmî Dönem 945-1258 c.	*İran-Sami topraklarının ötesine yayılan uluslararası bir medeniyetin tesisi* İslâmîleşmiş toplumun büyük yayılışı, iktidar ve kültürün birçok sarayda ve iki temel dil olan Arapça ve Farsça'da adem-i merkezîleşmeye dayalıydı. Yüksek-kültürel hayatın ve Yüksek Halifelik Döneminde gelişmiş yazılı geleneklerin bir sentezinin oluşmasına yardımcı olan birlik, halifelikten daha etkili olmuş olan toplumsal kurumların iç dinamizmi sayesinde sağlanmıştır.
Geç Orta İslâmî Dönem 1258-1503 c.	*Moğol nüfuzunun hakim olduğu dönem: İslâmîleşmiş kurumlar ve mirasta kriz ve yeniden canlanış.* İslâmîleşmiş merkezî şehirlerin güçlü bir putperest hareket tarafından işgal ve tahrip edilmesine karşın, İslâmî normlar kendilerini kabul ettirmiş ve yarıküredeki yayılma devam etmişti. Moğol meydan okuyuşu, Balkanlarla Bengal arasında o güne kadar oluşanlardan daha geniş ölçüde etkili bir Fars kültürü oluşturmak suretiyle yeni bir siyasî geleneğin doğmasına yol açtı.
Barut İmparatorlukları Dönemi 1503-1789 c.	*Büyük yöresel imparatorlukların yönetimi altında Farslılaşmış kültürün boy verişi.* Moğol çağının siyasî ve kültürel ivmesi, kültürleri nispeten yerel olan yöresel imparatorluklarda, özellikle de üçünde, gelişmesini sürdürdü: biri esasen Avrupalı, biri eski İslâmî toprakların merkezinde bulunan, biri de Hindî olan üç yöresel imparatorlukta. Bu, İslâm'ın maddî dünya gücünün doruğunda olduğu dönemdi. Bununla birlikte, köklü bir dönüşüm sürecindeki yeni Garp karşısında estetik ve entellektüel üretkenlik giderek kayboldu.
Modern Teknik Çağ y. 1789'dan günümüze	İslâmî mirasın Modern teknikalistik dünyada parçalanışı. Modern Batı tarafından sürdürülen yeni dünya düzeninin etkisi altında, İslâmîleşmiş medeniyet, dünya-tarihsel konumunu yitirdi. Geniş bir süreğen toplumun yerini, müslümanların, yeni düzenin oluşmasını sağlayarak yeni Batıya refah getirmiş olan olaylardan zarar görmüş bir azınlığı oluşturdukları geniş bir sosyal düzen içinde, birkaç halk tarafından paylaşılan bir miras aldı.

İslâmîleşmiş kültür ile Batı kültürü arasında karşılaştırmalar yapmak zorunlu ve faydalıdır. Modern Çağ-öncesi İslâmîleşmiş kurumları ve kültürel kalıpları modern Batınınkilerle karşılaştırmak ve bu mukayeseyi âdeta temelde farklı *halklar* arasında bir mukayese imiş gibi ele almak, hiç de doğru olmaz. Böyle bir karşılaştırmanın *çağlar* arasında bir mukayese olarak ele alınması daha uygun düşer. Son asırlarda Garpta muazzam değişimler husule gelmiştir; ters etkilerini neredeyse hemen üreten değişimlerdir bunlar ve bugün her yerde, müslüman ülkelerde ve diğer Batılı olmayan ülkelerde, benzerleri mevcuttur. Müslüman halklarla Batı arasında ciddî bir şekilde mukayese yaparken, bu gerçek hatırda tutulmalıdır. Modern Çağ-öncesi İslâmîleşmiş tarzlar Modern Çağ-öncesi Garbınkilerle; aynı şekilde, Modern değişimlerin olumlu etkilerini içine almış bulunan İslâm âlemi içindeki toplumun tezahürleri, belli bir ölçüde, Modern Batı ile karşılaştırılabilir. Bununla birlikte, işçiler arasındaki mesai anlayışı veya demokratik sosyal beklentiler gibi özellikleri ve hatta sık sık dile getirilen daha ince hususiyetleri —'İslâmî'ye zıt anlamında— 'Batılı' olarak değerlendirmek hiç de uygun değildir; zira bu özellikler Modern Çağ-öncesi İslâm toplumunda mevcut olmadığı kadar, Modern Çağ-öncesi Garpta da nâmevcut idi. Ve gelecekte, bugün Batılı olarak gözüktükleri kadar, müslüman halklara uygun olarak da görünebilirler.

Bununla birlikte, daha derin bir beşerî bakış açısından, ne İslâmîleşmiş medeniyetin büyük tarihî etkileri, ne de onun genelde medeniyetin doğasını aydınlatıyor olması dolayısıyla sahip olduğu değer, onun inşa etmiş olduğu ve hatta inşa etmeye kalkışmış olduğu şeyin sahip olduğu kalıtsal harika kadar önemlidir. Bizim temel amacımız, bu medeniyetin beşerî başarılarının, kendi şartları muvacehesinde anlaşılması olmalıdır. Bu çalışma sahamızın bununla sınırlandırılması ve onun içindeki herşeyin bu sınırlar içersinde yerli yerince değerlendirilmesi, işte bu niyetledir. Bu medeniyetin dünya tarihine ait olaylar zincirindeki yeri ve kültürün ne ifade ettiğinin bir örneği olarak yararlılığı, bizler İslâmî görüşün varoluşuyla birbirine bağlanmış bulunan beşerî gayretlere has olan şeyi anlamaya çalıştıkça, tabiatıyla, ister istemez ortaya çıkar. İslâmîleşmiş medeniyeti incelerken, toplum ve kültürle, içinde ilgili bireylerin özellikle de müslüman bireylerin işgörmüş olduğu bir ortam ve onların işlerinin ve görüşlerinin bilinçli veya bilinçsiz sonuçlarını değişik şekillerde sergileyen bir gergef olarak ilgileneceğiz.

İslâmîleşmiş miras, Modern Çağ insanları arasında halihazır kişisel yaşayışa apaçık uygunluk bakımından dahi, zengindir. Örneğin, bu mirasta yer alan görsel sanatların, salt görsel dizayn unsuruna diğer tüm mülâhazaların üstünde bir öncelik tanıyabilmiş olan sanatların bilinen en yükseği olduğu şüphesizdir. Bu mirasın son derece farklı türleriyle büyük bir zenginlik arzeden edebiyatı,—diğer şeylerin yanında— bir beşerî deneyim boyutu olarak,

derûnî olana dair ustalıkları içinde, belki de benzersizdir. Bu mirasın felsefî, ilmî ve dinî düşüncesi, sadece bilgiye ölümsüz bir katkıda bulunmakla kalmamıştır; bu mirasın büyük bir bölümü, onun daimî çağrısının süregelen noktalarını önümüze sunmaktadır. Biz, bu medeniyetin bir bütün olarak gözler önüne serilişini izlerken, aynı zamanda, anlayışımızı ve hayatımızı hâlâ zenginleştirebilen İslâmîleşmiş kültür abidelerinin değerini kavramak için esaslı bir taban da kazanmış olacağız. Zira, bu abideler cümlesinden olarak, mimarî ve resim eserlerinin, edebî şaheserlerin, felsefî sistemlerin, dinî tefekkür ifadelerinin ve herşeyden önce, milyonlarca insan arasındaki hayattar dinî ve toplumsal kurumların bizim için bütünüyle canlı olabilmeleri, ancak kendi bağlamları içinde; oluşturdukları gelişen kültürel kurumları ve mücessemleştirmiş oldukları ümit ve korkular çerçevesi içinde mümkündür. Sadece ve sadece İslâmîleşmiş toplumun, âdeta apaçık bir şekilde pratiğe dönüşmüş bir ideal temeli üzerindeki bir noktacıktan hareketle dünya çapında bir beşerî cemaat bina etmek gibi tarihteki en göze çarpan girişimlerden birini temsil etmesinden dolayı bile olsa, İslâmîleşmiş medeniyetin tüm âbidelerinin en önemlisi, bu ikinci tür olsa gerektir.

İslâm toplumunun mirası halihazır kültürel girişimlerimiz için kaynaklar sunması dolayısıyla bizim için önemli olmakla birlikte, İslâm'ın sergilediği büyük beşerî macera modern insanlik için daha da önemlidir: tıpkı beşerin kendi macerası gibi. Eğer Modern Teknik Çağ beşerî kalacaksa, atalarımızın bizlere bırakmış olduğu emanete kayıtsız kalamaz. Geçmişimiz, örneğin aydaki demir yatakları gibi, az veya çok mütecessis bir faydacılığın meselesi olamaz. İslâmîleşmiş kültür, milyonlarca insanın en yüce yaratıcı arzularını ve başarılarını temsil ettiğinden dolayı, son derece önemlidir. Kim olursak olalım, herhangi bir insanın ümitleri, zaferleri ve de başarısızlıkları, tabiî ki bizi ilgilendirir; insanlığın manevî ekonomisi içinde, onlar bizim ümitlerimiz ve başarısızlıklarımızdır da. Onları inceler ve iştirak ederken, kendimizi daha iyi tanırız; biz insanların gerçekte ne idüğümüzü, vaktiyle ne idüğümüzü ve şimdi ne olduğumuzu daha iyi anlarız.

BİRİNCİ KİTAP

İslâm'ın yayılışı: yeni bir sosyal düzenin doğuşu

İşâyâ cevap verdi. Sonlu organik idrâkimle Allah'ı ne gördüm, ne de işittim; fakat duyularım herşeyde sonsuzu keşfetti ve dürüst öfkenin sesinin Allah'ın sesi olduğunu anlayıp buna kâni olunca, işin nerelere varacağına akıl yormadan, başladım yazmaya.

—*William Blake*

1

İSLÂM'DAN ÖNCE DÜNYA

Kendi bölgesinin daha önceki yazılı geleneklerini sürdürme hususunda başarısızlığa uğramada, kendi dönemindeki büyük medeniyetler arasında, İslâmîleşmiş medeniyetin bir benzeri daha yoktu. Başka her yerde, Miladdan önce ilk bin yılın başyapıtları entellektüel hayatın çıkış noktasını oluşturmaya devam etti. Modern zamanlara kadar klasik Yunan ve Latin (ve hatta İbranî) üstadları Avrupa'da; çağdaşları Sanskrit ve Prakrit üstadları Hindî bölgelerde; Çin üstadları Uzakdoğuda okundu. İslâm âleminde ise, bunun aksine, önceki dönemlerin Sâmi ve İran edebiyatları, İslâm'ın ilk asırları boyunca, yerlerini tedricen Arapça ve daha sonra Farsça edebiyatlara terketmişlerdir. Özel küçük gruplar arasındaki mevcudiyetlerini saymazsak yok olup gitmiş olan bu edebiyatların çeviri olarak bile görece çok az eseri hayatiyetini sürdürmüştür. Dolaylı olarak, yazılı geleneklere ait unsurlar, yeni olanın içinde kendilerini kuvvetle hissettirmişlerdi; fakat müslümanlar çoklukla büyük kadim eserlerin ne asıllarını, ne de çevirilerini biliyorlardı. Bunun yerine müslümanlar kendi klasik modellerini geliştirdiler. Kültürlü insanların vicdanlarının buluştuğu bilinçli edebiyat düzeyinde İslâm'ın gelişi, o halde, kültürel süreklilikte, bilegeldiğimiz büyük medeniyetlerin hiçbirinde bir eşine daha rastlanamayan büyük bir çatlak oluşturdu: daha geniş bir mirasa sahip medeniyetlere daha alışık gözlemciler üzerinde bir gençlik —ya da toyluk— izlenimi uyanmasına yardım edebilen bir çatlak.[1] Kendi döneminde bu açıdan da eşsiz olan İslâmîleşmiş medeniyet münhasıran bir tek bölgeyle ilgili kalamayacak ölçüde yarıküreye yayıldığın-

1. Yabancıların İslâmîleşmiş medeniyeti yavan görmelerine yardımcı olmuş olan bu ve diğer koşullar —özellikle de Batılı ilim adamlarının düşmüş olduğu hatalar— ile ilgili bir değerlendirme için bkz. *History of Religions*, 3 (1964), 220-60'daki (müslümanlardaki ikon [tasvir] fobisini konu alan) 'Islam and Image' adlı yazıma bakınız.

da ve daha eski Grek ve Sanskrit geleneklerinin anayurtlarında bile hâkim olduğunda, eski bölgesel mirastan bu kopukluk daha da fazla vurgulanmıştır.

Bununla birlikte, İslâmîleşmiş toplum, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklarda daha önce yaşamış toplumların sadece doğrudan varisi olmakla kalmayıp, önemli bir ölçüde, onları müsbet bir biçimde devam da ettirdi. İslâmîleşmiş toplum, nihayette, coğrafya itibarıyla ve beşerî ve maddî kaynaklar açısından, kadim Babillilerin, Mısırlıların, İbranîlerin, Farisîlerin ve onların değişik komşularının medenî geleneklerinin, özellikle de, zamanında çok daha kadim miraslar üzerine ikame edilmiş olup, İslâm'ın gelişinden hemen önceki asırlar boyunca Sâmi ve İran dillerinde ifadeye kavuşturulmuş olan geleneklerin mirasçısıydı. Daha rutin boyutlarında, hayat ve düşünce ilk İslâmi asırlar ile daha önceki İslâm-öncesi asırlarda vâki olandan pek farklı olmamıştır. İslâmî dönemin kültüründeki —sanat motifleri, toplumsal âdetler, ve Hıristiyanlık gibi azınlık dinlerinin varlığı gibi— pek çok ayrıntı, ancak onları üretmiş olan daha önceki kültürler muvacehesinde anlam taşıdı. Dahası, müslümanlar, sözkonusu bölgedeki atalarının sorunlarını, fırsatlarını ve ayartmalarını da büyük ölçüde tevarüs ettiler. Medeniyetin —örneğin, bizzat müslüman dini gibi— son derece yeni tezahürleri bile, önceki İran-Sâmi gelenekleri bağlamında şekillendi. Belirlenecek hedeflerin, uyulacak kuralların ana hatları çok önceden çizilmişti.

Bu yüzden, müslümanların, sanatlarının veya yazılarının ifade edilmemiş tazammunlarında, kurumlarında çözümlenmiş daha derin sorunlarda elde ettikleri başarılar, çoğunlukla tüm bölgede İslâm'dan önce oluşmuş süregelen hayat tarzlarını öngörürler; bu başarılardan tat almak, hatta onların eşsizliğini ortaya koymak için bile, kişinin, daha önceki hayatın itici güçlerini hatırlaması gerekir. İslâm'ın gelişiyle değişen şey, büyük ölçüde, kültürdeki farklı unsurların göreli ağırlıkları ve onlar arasındaki dengeydi. İslâmîleşmiş kültürü biçimlendiren saikler, bu yeni denge icra edilirken, fevkalâde kapsamlı ve kendine-yeter olduklarını gösterdiler.

Bununla birlikte, bu saikler dahi İslâm-öncesi dönemlere kadar uzanır. Arabistan'da İslâm'ın ilan edilmesiyle ya da en geç müslümanların bunu takip eden zaferiyle birlikte, mevcut İran-Sâmi toplumları içersinde yeni bir alt-kültür, yeni bir kültürel gelenekler terkibi zuhur etti. Fakat bu terkip, mirası daha sonra bu medeniyetin belirleyici unsurunu oluşturduysa da, yine de bizatihî İslâmîleşmiş medeniyetin kendisi değildi. Toplumsal geleneklerin özüne —temel beklentiler, bilgi ve hatta zevk— gelince, bu medeniyeti oluşturacak olan diğer birçok birikim, henüz gelişme döneminde olan müslüman cemaatın birikiminden, umumiyetle daha belirleyici oldu. Şu halde, bilfiil medeniyetin şekillendirilmesi zaman almıştı. Hatta İslâmî katkının kendisine gelince dahi, bunun ancak gelişmekte olan İslâmî geleneklerin yüksek kültü-

rel hayatın mevcut tezahürlerine, onların nice zamandır İslâm ile aynileştirilebilecek ölçüde İslâmîleşmiş formlar edinmelerini sağlayacak derecede nüfuz edebildiği zamanla birlikte mümkün olduğu görülür. Fakat İslâmîleşmiş medeniyetle ap açık bir şekilde ilgili olacak şeylerin çoğu, bizzat İslâmî geleneklerle etkileşimden daha çok, eski gelenekler içindeki bağımsız yeni gelişmelerden çıkmıştır. Bunların bazıları İslâm'dan çok önce başlatılmıştır.

Dolayısıyla, İslâmîleşmiş medeniyetin, karakteristik geleneklerinin biçim alma ve bir araya gelme sürecinde yanlış tanımlanmış bir gelişme dönemi yaşadığını kabul etmemiz gerekir. Bu dönem, yeni alt-kültürün başlangıcını işaretleyen temel olaydan —Hz. Muhammed'in (sav) hayatı— çok önce başladı ve epey bir müddet sonra, nihayete erdi. Biz burada, bu İslâm-öncesi arka plan içinde, tedricen İslâmîleşmiş kültür doğrultusunda şekil alan gelişmeleri tespit etmeye çalışacağız. Bu işe, İslâmîleşmiş kültüre ait herhangi bir eseri değerlendirirken, oldukça yakın zamanlarda yitip gitmiş olan fakat daima hatırda tutulmaları gereken, uzun süredir mevcut belirli toplumsal hususiyetleri gözden geçirmekle başlayacağız.

TARIMA DAYALI TOPLUMUN KÜLTÜRÜ

Modern Teknik Çağ öncesi medenîleşmiş topraklardaki toplum ve kültür ile ilgili bazı imajları —genellikle, en azından Karl Marx, ya da Max Weber, ve onların üstadlarının etkilerine belli belirsiz de olsa maruz kalmış bir imajı— ister istemez benimsemek durumundayız. İslâmîleşmiş gelişmede neyin özgün olduğunu doğru bir şekilde tayin etmek için, Modern Çağ-öncesi toplumsal yapıdaki, bu çalışmada söz konusu gelişmeye temel teşkil ediyor gördüğüm noktaları tek tek ele almak ve daha sonra da, benim uygun bulduğum —Marx veya Weber'in ortaya koymuş olduklarıyla tam olarak uyuşmayan— özel bir olgular terkibini hatıra getirecek olan bir terimi tarif etmek zorunda kalacağım.

İnsanlar ilkin şehirleri kurdukları ve kentsel bir hükûmet otoritesini çevre köylere doğru genişlettikleri zaman, sosyal ayrıcalık ve eşitlikçi adalet arasındaki ikileme, yeni bir biçim vermiş oldular. Fırat, Dicle, Kârûn ve Nil vadilerindeki, ve birkaç komşu topraktaki şehir sakinleri, özellikle de zengin olanları, kırsal alanda üretilen herşeyden, köylülerin hayatta kalabilmek için ihtiyaç duydukları miktarın ötesinde, önemli bir pay alıyorlardı. Bu, arazilerin geliri idi. Bu gelir genel olarak iktidarı elinde bulunduranların tasarrufunda kabul edildi; ve kötü hasat günlerine karşı hububat ayırmak, iç düzeni sağlamak, yağmacılara karşı bölgeyi korumak, ve tabiî âfetlerin etkilerini azaltmaktan tutun da, herkesin ihtiyacı olan metal gibi egzotik nesneleri ithal etmeye kadar, giderek çeşitlenen, uzmanlık gerektiren diğer görevleri gerçekleştirmek gibi temel fonksiyonları icra edenlere destek sağlanmasına hizmet etti.

Bu gelirlerin kontrolünü ellerinde tutanlar köy geçim düzeyinin üstündeki kültürel hayat içinde rafine olmuş herşeyi himaye ettiler; ve bu kültürün niteliği de doğrudan doğruya kendisinin hamilerinin maddi refahına bağımlı hale geldi. Bu yüzden, şehirlerde, tezyinat için ve tüm gündelik amaçlar için, bronz, gümüş ve altından imal edilen güzel eşyalar kadar, deri, kumaş ve ağaçtan da güzel eşyalar üreten güzel sanatları himaye edenler, zenginlerdi; zenginlerin ellerine geçenler, her ne ise, özel olarak imal edilmiş sanat eserleri idiler. Sanatkârlar, uyguladıkları metodları; estetik ölçüler ve hatta özel estetik formlar kadar, gerçekte bu formlardan ayırt edilemez olan fiziksel teknikler de içeren metodları, babadan oğula aktarıyorlardı. Sonucun mükemmelliği büyük ölçüde kullanılan malzemenin kalitesine, sanatkârın bir parça için ayırabildiği zaman süresine, ve el sanatı geleneğinin disiplin derecesine; bütün bunlar da hâmilere bağımlıydı. Arazi gelirlerinin büyük meblağlara vardığı, bu gelirleri alan müreffeh kesimin onları güvenlik içinde kendi zevklerini tatmin için kullanabildikleri ve bu zevklerin giderek inceldiği zamanlarda sanatkârlar becerilerini geliştirebilmiş ve en iyi ürünlerini bu zamanlarda verebilmişlerdi. Diğer taraftan, sıkıntılı dönemlerde, zenginlerin köylülerden arazi gelirlerini bazı nedenlerden dolayı toplayamadıkları ya da bu gelirleri kendi özel zevklerini serbestçe tatmin için kullanamadıkları dönemlerde ise, sanat eserlerinin kalitesi düşmekteydi.[2]

Keza, daha anıtsal sanatlar —zarif büyük binalar, ve onlarla birlikte, resim, heykel ve oymacılık— da şehirlerde husule getirildi. Toplumun tanrılara saygısının ifadesi olarak, en muazzam çaba, herkesin ya da en azından şehirlerdeki herkesin ilgisine mazhar tapınaklarda ortaya konuyordu; tapınaklar genellikle insanların kaynaklarının erişebildiği en iyi şeyi temsil ediyordu. Aynı zamanda, yöneticilerin ve zengin bireylerin sarayları ve evleri de, bu bireylerin mevkilerine koşut bir muazzamlıkta inşa ediliyordu. Ve nihayet, köylülerin her gün yapmak zorunda oldukları işleri yapmaktan servet ya da mev-

2. Modern Çağ-öncesi hayatın geneline mahsus birkaç hususiyeti burada ve ileriki bölümlerde izaha çalışmak gerekli gibi gözüküyor. Bir önceki çağın tavır ve kanaatleri bize giderek daha garip gözüküyorlar; hattâ sadece elli yıl kadar öncesine ait olup aşikâr gibi gözüken koşulları bile, bu koşulları oluşturan sebepleri bilmeyen genç okuyucuların anlamaları mümkün değildir. Bununla birlikte, tüm tarihî çıkarsamalar açık ya da kapalı mukayeseler vasıtasıyla gerçekleştirilir. Eğer bu tür mukayeseler kıyaslanamaz unsurlar üzerine temellendirilirlerse sonuç yanlış çıkar. İslâmiyat çalışmalarında, siyaset, din, edebiyat, gelişme ve çökme, ve benzeri konular hakkında, bu tür yanlış kıyaslamalar üzerine kurulu Batılı deneyiminin farklı evrelerinden neş'et etmiş olan bir dizi yanlış varsayımlar yer almıştır. Modern Çağ-öncesinin İslâmîleşmiş ortamına uymayan modern Batı koşullarına mukayese edilebilirlik varsayımına dayalı sorular ortaya atılmış; gerçekten yerinde sorular ise, gözden kaçırılmıştır. İslâmîleşmiş topluma has özellikleri öğrenmek için Modern Çağ-öncesi toplumların geneline has özelliklerin neler olduğunu bilmemiz gerekiyor. İlim adamları bile bu gibi hususlarda sık sık yanılgıya düştüğüne göre, diğer okuyucular için bu koşulların daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmaları daha büyük bir zarurettir.

kileri sayesinde muaf kalmış insanlardan bazılarının rafine bir mit, efsane ve ritüel edebiyatı husule getirmeleri; sonunda kozmos karşısında bir kişisel bilinç duygusunu yüceltegelen bir edebiyat husule getirmeleri de, şehirlerde gerçekleşmiştir. Anıtsal mimarî gibi, bu anıtsal edebiyat da, çoğu kez, kimi zaman doğal Güçlerden ayırt edilmeleri zor olan yöneticileri de yüceltmeye adanıyordu.

Medeniyete has bu sanatların hepsi, o zamanlar, şehirlerdeki sınırlı sayıdaki ayrıcalıklı kişinin himaye ve takdirine bağımlıydı. El sanatlarının durumunda olduğu gibi, servetin bu kişilerin ellerinde barışçıl biçimde toplanamadığı dönemlerde mükemmellik standartları düşüyordu. Bu kişilerin serveti ise nüfusun ekseriyetinin, özellikle de köylülerin tabiiyetine bağlıydı.

Köylülerin, ya da daha aşağı seviyedeki diğer insanların durumunu karşılaştırmada müşkilat çeken çoğu kişi, çocukluğundan itibaren eğitimsiz ve kaba tam bir köylüyü, yaşamını sürdürmek için yeterli olan şeylere sahip ise, hak ettiği herşeye sahip görme eğilimindeydi. Bununla birlikte, çok geçmeden itiraz sesleri yükseldi. Medeniyetin sanatlarından biri, resmen korunan adalet sanatı idi; bir yönetici sadece muazzam bir saray ve olağanüstü imkânlara sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda âdil fermanlar dağıtma şânını da taşıyabilirdi. Kişisel bilince verilen önemin medenî sanatlar arasında ön plana geçmesiyle, adalet duygusunun daha büyük bir ehemmiyet kazanması umulabilirdi.

Tüm yüksek kültürlerin odak noktası, başlangıçta tapınak olmuştu. Şehir hayatının Miladdan önce dört bininci yılda başlamış olduğu kadim Sümer'deki tapınaklarda, alüvyonlu Mezopotamya vadisinin kuraklık sorununun çözümü ve sellerin kontrolü, ürün fazlasını bu uğurda sarfeden bilgin din adamlarının gözetiminde gerçekleştirilmişti— ki, münbit olmasına karşın minerallerden ve hatta taşlardan yana fakir olan vadinin kaynaklarından daha çok faydalanmak için gerekli olan şeyleri getirmek üzere dış ülkelere tüccarlar gönderenler onlardı. Muhtemelen ticaretin kontrolü hususunda, rakip kasabalar arasında çatışmalar başladığında, onlar, savaşçı kişileri organize ettiler. Bununla birlikte,—her kasabanın diğerlerini safdışı bırakmaya çalışmasından dolayı—savaşın ayrıntılı bir hal almasıyla, askerî meseleler ve kasabaların kontrolü, din adamı olmayan kişilerin, kralların ve avenelerinin ellerine geçti. Saray tapınakla birlikte yüksek kültürün ikinci bir odak noktası haline geldi. Tapınak gibi, o da tarımsal üretim temeli üzerine kuruluydu. Sarayın gelirleri, saray onları her ne şekilde almış olursa olsun, esasen araziden alınan vergiler olarak isimlendirilebilir. Daha da tedricen, nihayet, tüccarlar bağımsız tacirler halini almış; kendileri adına alışveriş yapmaya, ve saray veya tapınağınkinden daha dolaylı ve daha mütevazi de olsa, arazi gelirlerinden pay almaya başlamışlardı. Bunun gerçekleşmesiyle, zengin tacirler de sanatların

hâmileri arasına katıldılar; böylece, çarşı yüksek kültürün üçüncü bir odak noktası halini aldı.

Yüksek kültürün bu üç odak noktası da tarımın durumuna bağımlıydı. Tapınak ve sarayın temeli, servet ve iktidarının en başta tarımsal üretimle ilgili düzenlemeler üzerine temellenmesi itibarıyla, tarımsaldı. Çarşı, tarıma, saray ve tapınaktan daha dolaylı biçimde bağımlıydı; çünkü tüccarlar mallarını yerel hava koşullarından başka tehlikelerin de sözkonusu olduğu uzun mesafelerden getiriyor ve (yeterli derecede stokun var olması durumunda), üretimin çok olduğu yıllarda olduğu gibi, havaların kurak geçtiği yıllarda da satış yapabiliyorlardı. Bununla birlikte, uzun vadede tacirler de tarımın durumuna bağımlı hale gelmiş ve kazançları köylülerin ürün fazlalarına muhtaç duruma düşmüştü. Suriye'deki gibi deniz ve kara yoluyla yapılan uzak mesafeli dış ticarete dayanan tüccar şehir-devletleri ortaya çıktığı zaman dahi, ticaretleri tarım toplumlarına öylesine sıkıca bağımlıydı ki, gerek maddî, gerekse manevî açıdan onlar da sonuçta köylülerin kaderini paylaşıyorlardı. Yiyecek ve eşyalarının büyük bir kısmı için tarımcılara bağımlı olan çöl göçebelerini de kapsayan, hayvancılıkla uğraşan kesim dahi, aynı sosyal terkibin bir parçasını oluşturuyordu. Dolayısıyla, tarımsal bölgelerde (ve onlara bağımlı alanlarda) şehirlerin ortaya çıkmasıyla oluşan bu sosyal düzeni, *tarıma-dayalı* ya da (daha kapsamlı bir ifadeyle) *tarımsallaşmış şehirli toplum* diye isimlendirmek mümkündür. ('Kentsel' yerine 'şehirli' kelimesini kullanıyorum; çünkü toplum, yaşantıları şehirlerin mevcudiyetini yansıtsa bile kentsel olmayan köylüleri de kapsıyordu.)

Biz, 'tarımsallaşmış' toplum veya kültür terimlerini, yalnızca tarım sektöründen ve tarımsal kurumlardan söz ederken kullanacak değiliz. Aynı zamanda, şehirli hayatın ilk ortaya çıktığı zaman ile onyedinci ve onsekizinci asırlardaki teknik dönüşümler arasında şehirli toplumlarda hüküm süren tarımsal ilişkilerin karekteristik biçimde kendisine temel olmuş olduğu tüm kültürel terkip düzeylerine atfen de bu terimi kullanacağız. Bu durumda, 'tarımsallaşmış' terimi, 'tarımsal' teriminin aksine, yalnızca bizzat tarım toplumunu çağrıştırmayacak, dolaylı biçimde ona bağımlı tüm toplum biçimlerini de —ticaret şehirlerininki ve hayvancılıkla uğraşan kabilelerinki de buna dahildir— hatıra getirecektir. Nirengi noktası, toplumun *kentsel hakimiyetle ilgili bir karmaşıklık (veya terkip) düzeyine* erişmiş —bu anlamda toplum 'kentselleşmiş' olur— olmasıydı; fakat kentsel hakimiyetin kendisi de, kol gücü düzeyinde geliştirilen *tarımsal kaynaklara öncelikle, doğrudan veya dolaylı olarak, dayalıydı:* kensel hakimiyetin bu kaynaklara dayalı olması, herkesin yemek yemek zorunda oluşu anlamında değildi; (üretimin çoğu tarımsal olduğundan) hayatî konumdaki sınıfların gelirlerinin, toprakla olan ilişkilerinden türetilmiş olması anlamındaydı.

Tarımsallaşmış şehirli toplumun kültürü, kendisinden önce var olmuş yazı-öncesi kültür tipleri ile, kendisinden sonra ortaya çıkmış modern teknikalist kültüre zıt düşen ayrı bir tip olarak karakterize edilebilir. Şehirli toplum-öncesi toplumun —ve hattâ şehirlerin ortaya çıkmasından önceki tarım toplumunun— aksine, bu kültürün yüksek derecede bir sosyal ve kültürel terkibe sahip olduğu bilinir: Bu terkip, sadece şehirlerin (ya da kimi zaman şehirlere muadil bazı örgütsel yapıların) varlığı ile temsil edilmez. Aynı zamanda yazı (veya onun muadili kayıt tutma) ve farklı grupların geniş ölçekli karışımı ve uzmanlaşma ile kümülatif kültürel geleneklerin canlı bir şekilde gelişmesine ve çoğalmasına imkân veren herşey de, bu terkibi temsil ederler. Yine de mevsimlerin doğal koşullar tarafından sabitleştirilmiş hızı, kültürel dallanıp budaklanmayı mümkün kılacak kaynakları sınırlamıştır; dahası, kasaba ve toprak simbiyozunun (ortakyaşam), temellerinde zımnen belirlenmiş düzeyin üstünde zuhur eden herhangi bir ekonomik veya kültürel gelişme, —tarımın (en azından bir bütün olarak dünya ekonomisi düzeyinde) refahın temel kaynağı olmaktan çıkıp diğer 'sanayi'ler arasında bir 'sanayi' haline gelmeye meylettiği günümüz Teknik Çağının, Modern zamanların koşullarının aksine— sallantıda kalıp, kolayca tersine dönüşebiliyordu.

'Tarımsallaşmış' toplum diye isimlendirdiğimiz şeyin, gerek ulaşmış olduğu karmaşıklık düzeyi, gerek değişik alanlardaki dallanıp budaklanış biçimleri açısından büyük çeşitliliğe sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Her yerde, özellikle de Mihver Çağ* (MÖ. 800–200) boyunca, köklü değişiklikler gerçekleşti. Bu zamanda yazı, katip din adamları sınıfının tekelinden çıkıp burjuva sınıfının bir bölümünde yaygınlaştı; ve aynı dönemde, tarihsel eylemin herşeyi kuşatan coğrafî çerçevesi yarıkürenin bir ucundan diğer ucuna kadar uzanarak, geniş kültürel bölgelere yayılmak suretiyle, dönüşüme uğratıldı.

Yine de, Mihver Çağ-öncesi ve Mihver Çağ-sonrası toplum, ortak tarımsal temelinden dolayı, her yerde aynı tarihsel eylem fırsatına ilişkin esaslı dizileri ve buna mukabil gelen sınırları paylaştı. Ürünlerdeki ve sanatlardaki ihtisaslaşmaların artmasıyla artış gösteren verimlilik, ürün fazlası kaynakların şehirlerde toplanması sayesinde mümkün olmuştu; fakat hayvanların ve doğal unsurların gücünü kullanabileceği düzeyin ötesinde değildi. Sosyal organizasyon kişisel rollerin çeşitlenmesine, yazı-öncesi toplumlardakinden daha elverişliydi; fakat büyük çoğunluğun siyasî ve yüksek kültürel hayata düzenli bir şekilde iştirakten azade kalmasına neden olacak olan katı sosyal tabakalaşmayı önleyecek düzeyde değildi. Özelde, şehirli hayatın başta gelen özelliği, gündelik hayata dair tahminleri değiştiren olay ve etmenlerin, tarihsel değişimin

* Mihver Çağ terimi, takip eden sayfalarda da, zaman zaman karşınıza çıkacaktır. Diğer dünya tarihi uzmanlarının neredeyse hemen hiçbir zaman kullanmadığı bu ifadeyle yazarın neyi kasdettiğinin anlaşılması için, bkz. bu kitapta, s. 45, "Mihver Çağın Oluşumu ve Kültürel Bölgelerin Eklemlenmesi" başlıklı kısım. [İz Yay.]

hızını, bireyin bu değişikliğin ve gelecek kuşakların yaşam koşullarını değiştiren kendi eylemlerinin imkânlarının şuurunda olabildiği noktaya kadar arttırmasını tazammun etti. Bu yüzden, diğer şeyler arasında, bir sosyal bilinç daha muhtemel bir olasılık halini aldı. Bununla birlikte, tarımsallaşmış düzeydeki toplumda, temel değişim, yeniliğin kurumsallaşmış bir hal aldığı Modern Çağın aksine, prensipte, tesadüfî bir husus olarak kaldı. Yani, tarihsel ve manevî/ahlâkî bilinçlilik, yerel olarak oldukça eski olanın anonimliğinden yakayı kurtardı belki ve hatta geniş bir coğrafî eylem sahnesini tahayyül edebildi; fakat ne geçmişin kendiliğinden otorite olduğu duygusunu sıyırıp atabildi, ne de kültürü aşan cihanşumül bir perspektife erişebildi.[3]

İLK TARIMSALLAŞMIŞ TOPLUMDA KOZMOPOLİT VE TİCARÎ EĞİLİMLER

Tarımsallaşmış düzeydeki kültürel kaynakların sınırlamaları içersinde, değişim devamlı ve yaygındı; ve çok öncelerden beri, bu tür değişimler Afro-Avrasya toprak kütlesinin büyük bir bölümü üzerinde birbirine bağımlıydı. Yerel toplumlar kendi kültürel gelişimleri açısından çok daha az bağımsızdılar.

Tarıma dayalı şehirli toplum, Doğu Yarıküresinin giderek büyüyen daha geniş bir kısmı boyunca tarihî gelişimin, yani, Yunanlıların "Oikoumene," yani "dünyanın meskûn kesimi" dedikleri yerleri oluşturagelen bölgelerdeki

3. "Ziraî" yahut "tarımsal" terimi esasen bir tarımsal düzene atfen kullanılabilir. Ki bu düzene olan atfın yerini, mülkiyet ilişkilerinin yoğunluk kazandığı şehirlerin anahtar siyasî ve iktisadî merkezler olarak ve tarihî inisiyatifin odağı olarak vücut bulmasıyla en yoğun biçimde irtibatlı bir tabakalaşma ve örgütlenme türüne olan atıf almaktadır. Şehirler geliştikçe, onların çevresindeki tarım —ve de iptidaî ticaret ve sanayi— bu yüzden kent etkisine tâbiydi; ama daima tarımsal bir temelde. "Tarımsallaşmış" terimi, böyle anlaşılırsa, iktisadî kaynakların başlıca dayanağı olarak tarımsal imtiyazlarca teksif olunduğunun (en azından şayet birisi topyekün iktisadî çerçevesi içinde belirli herhangi bir kent hayatı görüyorsa) öngörüldüğü bu türde bir kent hayatını ifade bakımından, yeterince kapsamlıdır. Bu terim, aynı zamanda bağımsız hayvancılık gibi çevresel iktisadî formları ve genelde, pratikte onun şehirlileşmiş tarıma-dayalı formunu da tarımsal toplum içinde öngörmektedir. Alternatif terimlerin tümü, bizim amaçlarımız itibarıyla, tatminkâr gözükmüyor. "Modern-öncesi medenîleşmiş" veya "Modern-öncesi şehirlileşmiş" hayat terimleri, bizatihî sosyal düzenin pozitif kentli-tarımsal karakterini ortaya çıkarmayı beceremiyor.

Modern saha-araştırmalarındaki, tüm Modern-öncesi toplumları "geleneksel" olarak bir kefeye koyma eğilimi, bu eser boyunca bol bol görüleceği üzere, birçok ciddî mâniaya maruzdur; görülecektir ki, bu eğilim taşıyan araştırmalar şehirlileşmiş ve yazıya dayalı hayatın gelişiminden önceki ve sonraki şartlar arasındaki şaşırtıcı tarihî zıtlığı ortaya koyma noktasında başarısızlığa uğramaktadır. Bu eğilim, ayrıca, geleneği çok eski devirlerde itiyad haline gelen âdetlere indirgeyen ve bu yüzden tarımsallaşmış düzeydeki kültürün tabiatını kesinlikle yanlış temsil eden bir "gelenek" tanımını öngörmektedir.

gelişimin başlıca özelliklerini belirledi.* Yunanlılar Meskûn Bölge'yi Atlantik ile Pasifik arasında ve Ekvator ile yerleşmeye elvermeyecek ölçüde soğuk olan en kuzeydeki yerler arasında, coğrafî açıdan belirli bir alan olarak düşündüler; ama burasını Yunanlıların açık ya da kapalı bir şekilde dahil edebilecekleri halklara nazaran tanımlarsak, bölgeyi tarihî açıdan gelişen bir bileşim olarak görmemiz gerekir. Tarım ve onun paralelinde hayvanların evcilleştirilmesi Afro-Avrasya toprak kütlesi boyunca yayıldıkça, bölgedeki halkların tümü, bir dereceye kadar tarihî açıdan birbirleriyle ilişkili, ticaret ağına bağlı ve daha eski tarımsal alanlardaki şehirleşmiş bölgelerde ortaya çıkan tarihî gelişmelerin en azından dolaylı etkisine maruz hale geldiler. Bu halkların tümü, hatta Ekvator'un güneyi sözkonusu olduğunda bile, tarihi Afro-Avrasya Ökümeni'nin oluşumuna dahil edilebilirler. Tarımsallaşmış toplumun, onsekizinci yüzyılın sonuna doğru yerini Modern teknikleşmiş topluma bırakarak dünya genelinde toplumun belirleyici biçimi olmaktan uzaklaştığı modern zamanlara kadar, bu Ökümen, yarıküredeki tarihî hayata sahne olmayı sürdürdü. Ökümen sınırları içinde, tarımsallaşmış toplumun tarihî açıdan baskın olduğu döneme, onsekizinci yüzyılda başlayan Modern "Teknik Çağı"nın aksine, (Sümerler zamanından onyedinci ve onsekizinci yüzyıla kadar süren) "Tarım Çağı" diyebiliriz.

Bu geniş alandaki bütün halkların tarihi Ökümen içindeki karşılıklı ilişkilerden gitgide daha fazla etkilendi. Yüzyıllar boyunca Ökümen içindeki, kentsel idare altında teşkilatlanan bölgeler, genişledi. Yeni lüksler keşfedildi ve arzulandı; tüccarlar daha uzak yerlerde mal aradılar ve ordular daha güvenli bir otorite tesis etmek için onların peşinden gittiler. Üretimde ve teşkilatlanmada yeni teknikler geliştirildi. Bütün bunlar başka hiçbir yerde Bereketli Hilâl ve civarındaki topraklarda, tam da Ökümen'in ortasında yaşayan halklarca hissedildiği kadar fazla hissedilmedi.

İslâm'ın aralarında gelişecek olduğu bu halklar, Ökümen'in ötesinde kurulacak daha geniş temaslardan bile ayrı olarak, giderek birbirleriyle bağlantılı hale geldiler. İlk önce, kozmopolit bir bölgesel yüksek kültürün gelişiminin en başta gelen örneği oldular. Birçok millet zamanla Sümerlerin çiviyazısını kullanmaya başlamıştı ve bunların tümü arasında, (özellikle din adamları tarafından işlenen) Sümer yazılı geleneği etkili olmaya yüz tuttu; buraya kadar, en münasip ifadeyle "çiviyazısı uygarlığı" denebilecek çok-uluslu tek bir uy-

* Genelde tarih kitaplarında görmeye alışık olmadığımız bu terim, kitap boyunca, kilit öneme sahip terimlerden biri olarak, yer yer geçmektedir. Terim, Türkçe'ye, sözgelimi "Meskûn Bölge" olarak çevrilebilir. Yazar "Oikoumene"den söz ederken yaşayış ve inanç açısından şu veya bu seviyede bir bütünlüğe sahip bir çevre ya da insan kümesini kastetme niyeti de taşımaktadır. Bu bakımdan, ne dünyanın "Meskûn Bölge"si demenin, ne de "İnanç Çevresi" demenin yazarın meramını anlatmada yetersiz kalacağı düşüncesiyle, ikisini çağrıştırması ümidiyle, terimi "Ökümen" olarak, aynen bırakıyoruz. [İz Yay.]

garlık teşkil ettiler. Bu arada, siyasî birimler daha da büyüdüler. Sümerler, Akadlar, Hurriler, Hititler, Urartlılar ve daha birçokları arasında birçok şehrin politikasını merkezî bir başkentten etkili biçimde kontrol etmeyi öğrenen bölgesel krallıklar ortaya çıktı; ve daha sonra, o tür büyük milliyetlerin birbirine karıştığı ve hatta bazan dağıldığı büyük imparatorluklar bile doğdu. Hititlerin nisbeten sınırlı hakimiyetleri altında ve ondan sonra Asurluların geniş imparatorluklarının yönetiminde, bütün şehir ahalileri devlet yapısı ile ilgili nedenlerle, bir bölgeden diğerine nakledildiler. Böylelikle insanlar mahallî toplumlarda muhakkak addedilen meseleler üzerine daha geniş bir bakış açısı kazandılar. El sanatlarında, siyasî kalıplarda ve hatta vicdanî hususlarda mahallî faraziyelerin ne kadar sınırlı olduğunu böylece daha bir kolaylıkla görebildiler. Müstakbel İran-Sâmi kültür geleneğinin kozmopolitliği başlatılmaktaydı.

Böylesi bir gelişimin sonuçları sosyal bağlantılardaki bir değişiklikte ifadesini buldu. Hz. İsa'dan (as) önceki sekizinci ve yedinci yüzyıllarda, Asurlular, süvariliği, acımasız terörü, ahlâkî içtenliği ve idarî etkinliği birbiriyle bağdaştırmak suretiyle, kendi emperyal güçlerini mükemmelleştirmekteydiler. Her tarafa tek bir yüksek kültür standartları serisi yaydığından, herhalde en fazla sonuç verici olan, idarî etkinlikti. Mahallî gelenekler sürdürüldüler —en çok da tanrılara tapınmada— ama yeni bir müşterek idarî dilde, Aramî dilinde ifadesini bulan ortak gelenekler karşısında giderek kayboldular. Daha önceki dillerin aksine, Aramîce, bundan sonra yavaş yavaş gücünü kaybeden çiviyazısı geleneğini paylaşmadı; maamafih, o da, çiviyazısı dillerinin en önemlisi gibi, yine Sâmi kökenliydi. İlk önce (özellikle Bereketli Hilâl'de), tacirlerin ve genel olarak şehir yaşamının dili haline geldi; oradan (tapınaklarda değilse de) hanedan saraylarındaki ruhbân sınıfınca ve en sonunda köylüler arasında bile kullanılmaya başlandı. Diğer diller, birkaç yüzyıl boyunca, mahallî kırsal lehçeler (ve tahsilliler arasında din ve ilim vasıtası) olarak devam ettiler; oysa Bereketli Hilâl'in ve yakınındaki dağlık arazilerin daha baskın unsurları tek bir bölgesel dille, çeşitlilik arzeden ama esasta tek bir ahali haline gelmekteydiler, ve birçok ortak beklentiyi paylaşıyorlardı.

Tacirlerin ve din adamlarının büyüyen gücü kendisini yalnızca dilde göstermedi. Zamanın çiviyazısı edebiyatları bile, tapınak ya da saraydan çok, çarşının (pazarın) zevklerine cevap veren, gelişen bir bireysellik anlayışını yansıtırlar. Belki dönemin çoğu insanının ruh halinin bir belirtisi, astrolojinin bu devirdeki çarpıcı gelişiminde görülebilir. Yıldızların hareketleri, diğer şeylerin yanısıra, kralların kaderleriyle olan alâkaları nedeniyle Babil imparatorluğunda uzun zamandan beri incelenmekteydi. Matematiksel astronomi, aşağı-yukarı bu dönemden başlayarak, (bu tür meselelerde tekeli hâlâ ellerinde bulunduran) din adamlarının çiviyazısına dayalı Babil dilinde, daha sistematik, "bilimsel" bir olgunlaşma yönünde gelişme gösterdi. Ama Mihver Çağın so-

nuna doğru, bu çalışmalar artık yalnızca kralların ve dolayısıyla genel olarak krallıkların kaderini değil, ahalinin müşterek akıbetinden ayrı ve tek başlarına bireyler olarak, sıradan kimselerin (muhtemelen varlıklı olanların) kaderini anlamaya yöneltildi.

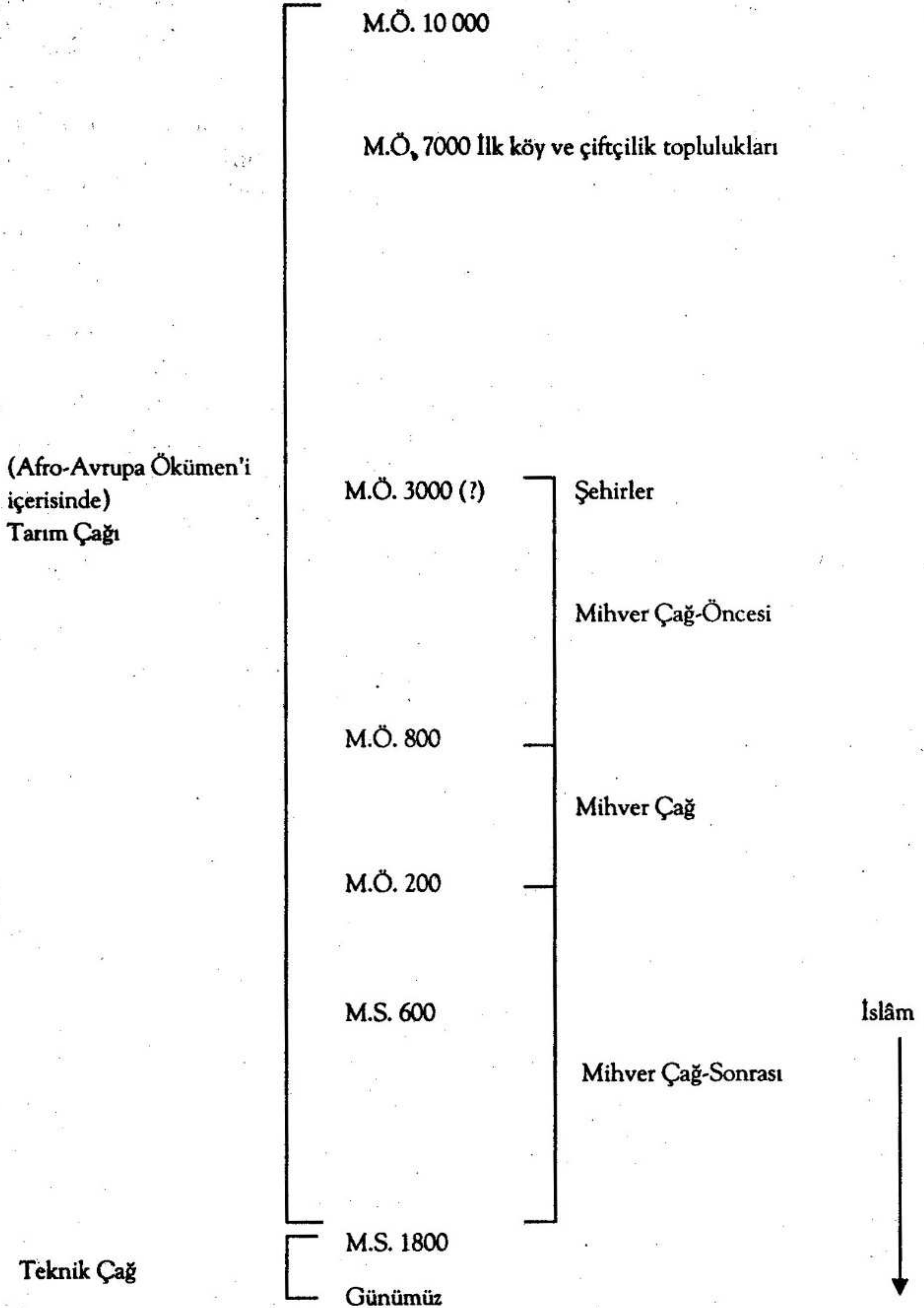
MİHVER ÇAĞIN OLUŞUMU VE KÜLTÜREL BÖLGELERİN EKLEMLENMESİ

Yeni pratik Aramîcesi ile, eski çiviyazısının kullanıldığı toprakları, bu eğilimlerinde yalnız değildiler. Ticaretle birlikte Ökümen'deki şehirleşmiş bölgeler sabit bir şekilde genişledikçe, pazar diğer yerlerde de yüksek kültürün önemli bir odağı haline gelmişti. Bilginler, diğer bölgelerde de, bireyin akıbeti ile ilgilenir hale geldiler. Kısmen bilinmeyen nedenlerle, Ökümen'in şehirleşmiş çeşitli bölgeleri, (Çin ve Hint-Akdeniz bölgeleri arasında sözkonusu olduğu gibi) aralarında doğrudan ticarî bağlantılar olmadığı zamanlarda bile, birbirine paralel çizgiler boyunca geliştiler. Her hâlükârda, iyi bilindiği üzere, Hz. İsa'dan önceki ilk binyılın ortalarına doğru, her yerde insanların refah seviyesi yükseldi ve özellikle ticareti ilgilendiren hususlarda yeni sosyal ve ekonomik usuller türedi. Meselâ para basmak, karmaşık koşullarda hazır ve kolay bir malî mübadele aracı olarak, yedinci yüzyıla doğru, Anadolu'da, kuzey Hindistan'da ve Çin'de aşağı-yukarı eş zamanlı olarak gelişmiş görünüyor. Ökümen'in aynı derecede uzak bu bölümlerinde, müteakip yüksek-kültürel hayatın tümü için belirleyici rol oynayan, entellektüel yaratıcılık ürünü emsalsiz eserler ortaya çıktı. Birbirlerine eklenmek suretiyle, bütün bunlar, birçok yeni yüksek kültür geleneğini başlatarak, yaratıcı ve çok-yönlü büyük kültürel yenilik patlamalarına, yani benzersiz yeni kültürel oluşumlara kadar vardılar. Kabaca MÖ. 800-200 arasını kapsayan bu devir için tarihin daha sonraki seyri açısından taşıdığı önemden ötürü, filozof Karl Jaspers'in kullandığı "Mihver Çağ" (Axial Age) terimini benimseyebiliriz.[4] Bu çağa, yalnızca "Dünya Tarihi Kronolojisinde İslâm'ın Yeri" ile ilgili tabloda görüldüğü gibi, şehirleşmiş Tarım Çağının ortalarına denk geldiği için değil; Ökümen'in şehirleşmiş bölgesinin coğrafî ve kültürel yönden bölgelere eklemlenmesi ile sonuçlandığı için, Mihver Çağ denilebilir.

Aslında bu oluşumların en önemli sonuçlarından birisi, çiviyazısının bir zamanlar oluşturduğu türde, yeni ve geniş kapsamlı yüksek-kültürel gelenek terkipleri tesis edilmesiydi. Bunlar şimdi sıradan insanlarca kullanılan diller

4. Bu çalışmada bir dizi yeni terim kullanma lüzumu duymaktayım. Keza, bazı terimleri de, gündelik anlamları dışında kullanmaktayım. (Mesela "Suriye" gibi bir coğrafî terim, Anadolu yarımadasının ucundan Sina yarımadasına kadar uzanan [bugünkü Suriye, Lübnan, Ürdün, Filistin ve İsrail'i içine alan] tüm bölge için kullanılmaktadır.)

DÜNYA TARİHİ KRONOLOJİSİNDE İSLÂM'IN YERİ



içinde sürdürüldüler. Aramîce belki bunların ilki, ama aynı zamanda en az bütünüyle-gelişmiş olanıydı. Yeni yazılı geleneklerin geliştiği alanlar, zamanla çekirdek alanlar yani bundan sonraki tüm yeni yüksek-kültürel gelişimin daha büyük kısmının ya da en azından geniş ölçüde tanıtımı yapılan kısmının yer alacağı alanlar biçimine geldiler. Onların arasında, bu çekirdek alanlar, Tarım Çağının geri kalan dönemi boyunca, bütün Ökümen'in yüksek kültürel yaşamına öncülük etme eğiliminde oldular.

Belirli bir şema yapmak gerekirse, şehirleşmiş Afro-Avrasya tarihi bundan böyle dört temel medenîleşmiş gelenek terkibinin birbirine bağımlılığı ve az ya da çok, paralel gelişimi olarak sunulabilir; Akdeniz'in kuzeyi boyunca Anadolu'dan İtalya'ya kadar uzanan çekirdek alanı ve klasik diller olarak Grekçesi (ve Latincesi) ile Avrupa terkibi; Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgedeki, Bereketli Hilal ve İran dağlık arazilerinde merkezlenen ve esasen bir dizi Sâmi ve İran dillerinde sürdürülen terkip; Hindistan bölgesi ve onun güneydoğusundaki topraklardaki Hindu terkibi; ve Çin'deki ve ona komşu topraklardaki Uzak Doğu terkibi. Bütün bu bölgeler birbiriyle temas içinde olduğundan, örneğin ticaret ve sanatta, din ve bilimde, epeyce karşılıklı etkileşim içindeydiler ve hatta ortak mirasları paylaşıyorlardı.

Daha da önemli olan şey, bölgeler arası basit alışverişten ziyade, belki onların müşterek tarihî bağlamlarıydı. Bölgelerin her birinin kültürü etkisini sürekli olarak kendi aslî merkezinin ötesine yayıyordu; böylece müştereken, binlerce yıl, tüm bir ticarî teşebbüs ve medenîleşmiş tarih alanını bütün yönlere doğru genişlettiler. Hepsi, birikerek büyüyen coğrafî bir ticarî ve kültürel mübadele şebekesini ve her türden tekniğin birikerek çoğalmasını paylaştılar. Dahası bölgelerin çoğunu ya da tümünü etkileyen bir dizi önemli olay, zaman zaman dikkatleri müşterek tarihî bağlama çekti. Müslümanların gücünün gelişimi bu tür bir olay olacaktı. Kısacası, tüm Afro-Avrasya Ökümen'i, İslâmîleşmiş uygarlık da dahil, bütün uygarlaşmış tarihin oynandığı sahneydi ve bu sahne büyük ölçüde büyük bölgesel kültürel terkipler arasındaki tezatlar ve karşılıklı münasebetler tarafından kuruldu. Ve hiçbir bölge bütün bu karşılıklı münasebetlerin sonuçlarına çiviyazısı mirasının orta bölgesinden daha fazla maruz kalmadı.

Bu bölgesel kültürler, Mihver Çağda, her birinde temel bir yazılı geleneğin yükselişi ve bu geleneğin bölge düzeyinde yaygın şekilde işlenişi yoluyla, çoğunlukla birbirinden ayrıldılar. (Avrasya'nın) Çin-Japon Uzak Doğusunu bu sıfatla, en özgün biçimde belirleyen, Konfüçyus, Lao-Tze ve halefleriyle ilişkili edebî gelenektir. Anadolu'da Thales'ten; İtalya'da Pisagor'dan; Sokrat, Eflatun ve onların arkadaşlarından, doğu ve batı, klasik Avrupa birimi vücud bulur. Erken bir devirden itibaren, oradaki iç bölgelerin halkları, Lidyalılar ya da Etrüskler, kıyıların başlıca ticarî dili olan Grekçe'yle sürdürülen gelenekle-

rin yörüngesine çekildiler. Hint bölgesinde, Upanişadlar, Buda ve Mahâvîra devirleri bir dereceye kadar benzer bir kesinliğe sahip idiler.

Ökümen'deki çapraz akımların merkezindeki çiviyazısı kültürel bölgesi istisnaî bir durumdaydı. En eski yüksek-kültür gelenekleri ile yüklü olan, ve yeni usuller geliştirmede diğerlerinden erken davranmakla beraber bu bölge, o sıralar kendi kimliğini yeni tarz içinde geliştirmeyi bütünüyle sürdürebilmiş değildi. Daha ziyade, bütün yönlerden gelen etkilere maruz kalmıştı. Bölge içerisinde, daha yeni olan Aramîce sanki yılların oluşturduğu atmosferle âdeta huşûa dalmış gibi bir yazılı geleneğin şerefini Mihver Çağın başından sonuna kadar çoktan beri yerleşmiş bulunan çiviyazısı dilleri ile paylaşmayı sürdürdü. Yine de, Aramîce, kendi alanı içinde, temel Aramî şaheserlerine dayalı yüksek bir gelenek geliştiremedi. İslâmîleşmiş kültürün oluşturulacağı bölge, Grek ve Sanskrit geleneklerinin doğduğu yerlerden geriye kalan, ve neticede Avrupa ve Hint bölgeleri dışında kalan topraklarda mukim grup olarak, hemen hemen olumsuz biçimde tanımlanabilir. Çünkü, daha önceki bu iki bölgesel kültür, ilk etapta en belirgin şekilde ortaya çıkarılmış ve yekpare kılınmıştı.[5] Bu anlamda ele aldığımız bölge, Mihver Çağda, Grekçe ve Sanskritçe'nin olsa olsa yalnızca yerel ve geçici gelişmeler gösterdikleri Akdeniz ve Hindukuş arasındaki topraklardan ibaretti. (Hindistan'dan Akdeniz'in ucuna, İslâm-öncesi dünyayı gösteren harita onun merkezî konumunu açıkça ortaya koyar. bkz, s.51) Yine de, burada da, çekirdek bir alan ve çekirdek bir gelenekler terkibi, Aramîce içinde olmasa da Mihver Çağda söz konusu olan bölgesel yaratıcılığa dayanarak, olumlu biçimde tanımlanabilir.

Diğer alanlarda olduğu gibi, bir cüz'ünü teşkil ettiği gruptan bir dereceye kadar bağımsız olarak, şahsen, bireye yönelen bir ilgi, Mihver Çağda ortaya çıkan olgulardan biriydi. Bu husus, özellikle İran'daki Zerdüşt ile, İbraniler arasındaki Kitab-ı Mukaddes peygamberleri gibi büyük peygamberleri, giderek daha çok meşgul eden şeydi. Peygamberler insanlara zihinsel ya da gözle görülebilir herhangi bir surette tasvir edilemeyen, ama âlem içinde manevî bir boyut ifade eden, yüce ve tek bir Allah adına seslendiler; her bir kişiden, kayıtsız-şartsız ona bağlanmasını talep ettiler. Zerdüşt ve halefleri, hayır ve şer, adalet ve adaletsizlik, nur ve zulmet arasında yaşanan kozmik bir mücadeleye, sonunda nurun ve hakkın muzaffer olması gereken bir mücadeleye katılmanın, tek tek her bireyin görevi olduğunu anlattılar. Bireyin görevi, kişisel düzeyde hayatın safiyetinde, yani arınmışlığında; toplumsal düzeyde ise, tarımsal sosyal sınıflar arasında adilâne bir denge sağlamada ifadesini bulacaktı.

5. "Mihver Çağ" terimini kendisinden aldığım Karl Jaspers'in, Nil-Amuderya arasındaki bölgenin bu dönemdeki bağımsız karakterini; gerçekte bu bölgenin Avrupa bölgesine her zaman Hint bölgesine olduğundan daha yakın biçimde bağlı olduğunu görmede yanılgıya düştüğü söylenebilir. bkz., Jaspers, *The Origin and Goal of History* (Yale University Press, 1968).

İbranî peygamberler, Filistin'de ve daha sonra Babil'de, kadınları ve erkekleri, tam bir manevî arınmışlık içinde kendisine ibadet etmeye hazırlanmaları gereken; en fazla lütufta bulunduklarına alışılmadık şekilde sert ölçüler dayatan; ama sonuçta merhametli ve va'dini yerine getiren, bütün milletlerin üstünde bir Yaratıcının sevgisine çağırdılar. Bu peygamberler, eski İran dillerinde[6] ve hepsinden önce İbranice'de (ve dolayısıyla daha sonra Aramîce'de), kendi görüşlerini dile getirip geliştiren güçlü edebî gelenekler kurdular. O zamanlar, bu gelenekler politik açıdan bastırıldılar ve hiçbiri genel bir entellektüel kabul görmedi. Yine de, giderek, Bereketli Hilal ve İran, dağlık bölgeleri ahalisinin gitgide büyüyen bir bölümünün olabildiğince farklı biçimlerde gelişmiş en kutsal mirası haline geldiler; en sonunda herhangi bir yerel mirasın olduğu kadar, çiviyazısının da yerini adamakıllı aldılar.

Böylece, en azından dolaylı olarak, Mihver Çağ genellikle "Orta Doğu" denilen dördüncü bölgenin kendisine has geleneklerini de başlattı. Bu bölge, amaçlarımıza uygun olarak, kabaca, aşağı Nil vadisinden Amuderya havzasına kadar uzanan topraklar diye tanımlanabilir.[7] Bölgenin çekirdek alanı, çiviyazısı dillerinin ve Aramîce'nin kullanıldığı Bereketli Hilal ve İran dağlık arazileri ile sınırlıydı; Mihver Çağdan İslâmî devirlerin sonuna kadar, bu alan ötesindeki yerlerde okunanlar, bu sınırlı toprak parçasında yazılan kitaplardı; ya da, başka yerlerde taklid edilenler, burada ortaya konulan kurumlardı; ancak, nadiren bunun tersi vuku buldu. Burada İran ve İbranî peygamberlerince kurulan edebî gelenekler, müteakiben hıristiyanlarınki ve Mani'cilerinki gibi, ilgili geleneklere sebebiyet vererek, en yaratıcı muhayyile dürtüsünü sağladılar. Zaten daha Mihver Çağ içinde, şu ya da bu geleneğin, topluluk için ortak bir isim telkin etmeye yetecek kadar etkisi vardı. Bu geleneklerin dilleri, ekseriyetle Sâmi ve İran dilleriydi; ve bu şekilde temsil edilen bölgesel kültürü, bu yüzden, biraz kabaca da olsa "İran-Sâmi" diye adlandırabiliriz.[8]

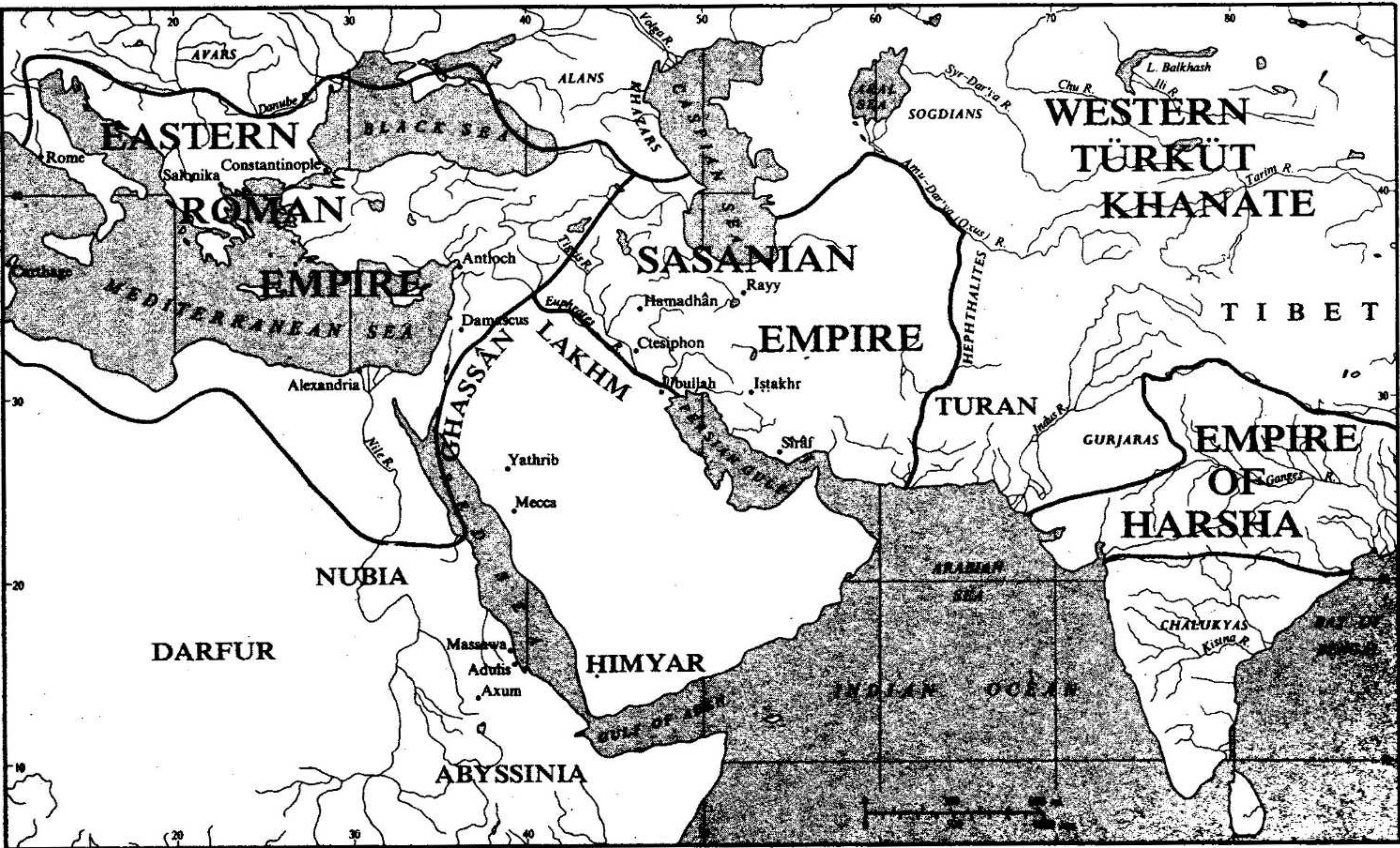
6. Arsakidler (Part'lar) dönemlerinden önceki Zerdüşt geleneğine ait güvenilir bir yazılı metne sahip değiliz. Her ne kadar, Akamanışlar zamanında doğu İran'da yazı biliniyor idiyse de, bu geleneğin anahtar noktalarının intikali, sözlü biçimde gerçekleşmiş olabilir. (Kayda değer biçimde bir hakikat adamı olarak takdim edilen) Saêna gibi bir din adamının rolünün ne olduğu; bir nakilci mi yoksa manevî çağrının nisbeten bağımsız bir takdimcisi mi olduğu açık değildir; ama Zerdüşt'ün yegâne önemli peygamberi-andırır şahsiyet mi olduğu hususu şüpheyle mütalaa edilmelidir.
7. Bu bölge için, birkaç biçimde yanlış anlamalara kapı açan "Orta Doğu" terimini kullanmama yönünde bir tercihim var. Yerine, "Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklar" ya da "Nil-Amuderya bölgesi" terimini kullanmaktayım.
8. Bu kültürel terkip için "Orta Doğulu," ya da Almanların en ziyade kullandığı "Doğulu" terimi yerine İran-Sâmi terimini tercih ediyorum. Gerçekte ben, İran-Sâmi deyiminin gerçekten uygulanabilir olduğu zamanlar hariç, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan toprakların tüm kültürel gelenekleri için özel bir ortak terim zarureti görmüyorum. Ki, İran-Sâmi deyiminin uygulanabilir duruma gelişi, diğer geleneklerin özerkliğini kaybettiği ve tüm bölgesel kültürün baskın biçimde İran-Sâmi karakteri arzeder hale geldiği zamanı işaretler. Fakat İran-Sâmi terimini genetik anlamda almı-

KİŞİSEL BİLİNÇ VE YENİ TOPLUM

Dört bölgenin tümünde, yenileşmeyi gerçekleştiren düşünürler, belki kendi devirlerindeki ticarî yayılma esnasındaki benzer deneyimlerin bir sonucu olarak ve belki o zamanki halkların (en azından Akdeniz'den Hindistan'a) birbirlerine karışmalarından dolayı, aynı yönelişleri paylaştılar. Her hâlükârda, içinde konuştukları kültürel ortam, çoğu kez pazar çevresi idi; bu iş için nadiren mabedleri kullandılar. Hepsi de harekete geçmiş bireysel bilince seslendiler ve yakarışlarını bireysel, rasyonel sorumluluk esasına dayandırdılar. Maamafih, bunun ötesinde, problemleri ortaya koyuş biçimleri ve tabiatıyla vardıkları cevaplar bakımından epey örtüşme görüldüyse de, en karakteristik öncüllerinde, köklü biçimde birbirlerinden ayrıştılar. Hint düşünürleri, nefsin bilinç dışı gizli yanlarını anlamaya ve onlara hakim olmaya yönelik incelikli ve kapsamlı usuller geliştirerek, herşeyden önce nefsin kaynaklarını keşfetmekle meşgul oldular; bazan (Gita'da olduğu gibi) meselenin ortaya konulduğu terimleri uygunsuz addederek adaletsizliği aşmaya çalıştılar. Helen düşünürleri, herşeyden önce, dış dünyayı keşfettiler; Sokrat'ın ve Eflatun'un bireyin manevî tabiatı üzerinde vurguda bulunmalarından sonra bile, normalde bir felsefî sentezin başlangıç noktası, bütün olarak bir tabiat sistemi halinde kalmayı sürdürdü. (*Devlet*' te olduğu gibi) adalet, değişik yapılardaki bireylerin içersinde farklı roller oynayacakları bir kozmik uyum içinde tesis edilmeliydi. İran-Sâmi peygamberleri, ne nefsi, ne de dış dünyayı tahlil ettiler. Eğer tahlil ettikleri birşey varsa, bu, tarihin kendisi idi; İbranî yazarlar, özellikle, tarihteki manevî terakkinin (şüphesiz bu gerçek anlamda terakki mânâsına gelmeyebilirdi) büyüleyici biçimde farkında olma yolunda bir mesafe kaydettiler. Peygamberler bireyin bilincini, kendini sosyal tarihin imkânları içinde açığa vuran kozmik bir manevî düzenle yüz yüze gelmeye çağırdılar; adalet için yapılacak mücadele, bir tarihî eylem meselesiydi. Daha tutarlı taraftarları için, kişiler arası, eşitlikçi adalet, gerektiğinde sanatlar ve lüksün getirdikleri pahasına, medenîleşmiş hayattaki en yüce değer haline geldi.

Mihver Çağın gelişmeleri yeni bir siyasî yapı içinde —ve yine en başta ama en az tamlığa ulaşmış biçimde, Nil nehrinden Amuderya'ya kadarki memleketlerde— meyvesini verdi. Zalimlikleri nedeniyle birçok halkın nefretini çekmiş olan Asur askerî imparatorluğu yıkılmıştı. Ama bir müddet son-

yorum. Burada değişik kültürel unsurların daha uzak İran, Sâmi ve Helenik kökenlerinin tasnifiyle ilgilenmiyorum. İlgilendiğim husus, onların birbiriyle ilişkili kümülatif gelenekler olarak nasıl geliştikleridir. Bu amaçla, Sâmi ve İran halkları Grekçe ve Latince konuşan halklara karşı *nisbî* bir kültürel birlik oluşturdular. Gnostisizm içindeki görece Helenistik unsurlar, burada beni, onun sözgelimi, —hangi dil içnde olursa olsun— topyekün İran-Sâmi gelenekleri içerisindeki gelişiminden daha az ilgilendirir.



MS 600 civarında, orta Akdeniz'den Hindistan'a kadaŕki toprakların durumu

ra, Miladdan önce altıncı yüzyılda, Nil'den Amuderya'ya kadarki toprakların daha da fazlası, Ege'den İndus'a birçok halkı barışçı bir mübadele içinde bir araya getiren Akamanış Pers imparatorluğuna dahil edildi. Onun idaresi altında Aramî tacirler tam bir ticarî serbestlik elde ettiler, ve Aramîce bütün İran'da bile asıl yönetim dili oldu. Persliler eski yerel geleneklere karşı Asurluların yapmış oldukları türden bir şiddete girişmeme konusunda dikkatli davrandılar; ahaliler o ana kadar milletlerarası bir toplumda yaşamayı az-çok öğrenmiş olduklarından, belki artık buna ihtiyaçları da yoktu. Önemli yeni sosyal ilkeler getirmeden, geleneksel biçimde gelişmiş kurumları mümkün olduğu sürece her yerde muhafaza eden Persliler adaleti ve doğruluğu sağlamanın yönetme ayrıcalığına sahip olanlara yüklenmiş en yüce bir görev olduğunu, yeniden ısrarla dile getirdiler. Böylesi bir ideal, Asurluların komutanlarını düşmanları yok ederken gösteren tasvirlerinin aksine, Farslıların kralı ekseriya sarayında ahalinin efendisi olarak gösteren anıtsal sanatlarında bile dile getirildi. Doğrusu bu insanların birçoğu, anayurtlarına yardımseverlikle yeniden yerleştirilen yahudiler gibi memleket topraklarındaki daha küçük herhangi bir gücün müdahalesine karşı, Büyük Krala, barışın ve refahın teminatı olarak saygı göstermeyi öğrendiler.[9]

Büyük bölgelerin her birinde, Nil-Amuderya bölgesinde olduğu gibi, aralarındaki ilişkiler giderek daha karmaşık hale geldikçe, böylesi bir iktidarın sağladığı düzende kendileri için ortak çıkarlar gören değişik halkların yaşadıkları şehirlerin rızası ve desteği ile, siyasî iktidarın giderek daha geniş bir bölgesel temel üzerinde kurulması yolunda bir eğilim vardı. Tipik olarak, imparatorluklar dört bölgenin her birinin, en azından yalnızca askerî kontrolü değil, bir dereceye kadar sosyal ve kültürel birliği de sürdüren çekirdek alanları üzerinde kuruldular. Bu tür imparatorlukların vücud bulması, Mihver Çağ süresince her bölgede vuku bulan hatırı sayılır bir ekonomik ve sosyal gelişme sayesinde mümkün oldu. Bunların her biri, olsa olsa, kendi bölgesindeki en iyi felsefî düşünce tarzının bazı unsurlarını kendine temel alma eğiliminde oldu. Kuzey Hindistan'daki Maurya imparatorluğu budist düşünceyi kullandı; Çin'in Çin Han imparatorluğu gelenek karşıtı teorisyenlerce kuruldu ve daha sonra, gitgide Konfüçyüs öğretisinin ölçülerine tâbi oldu; Akdeniz'deki Roma imparatorluğu hukuk düzenini büyük ölçüde insanlık hakkındaki Stoacı fara-

9. Nil ile Amuderya arasındaki kadim kültürel hayata kuşbakışı bakmak için, iki cilt özellikle uygun düşüyor: Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (Londra, 1968) ve Henri ve H. A. Frankfort, John A. Wilson, ve Thorkild Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (University of Chicago Press, 1946; ayrıca karton kapaklı olarak, *Before Philosophy*, Pelican Books). Gordon Childe'nin eseri, *What Happened in History* (Pelican Books, 1942) tarih olarak tam bu döneme tekabül etmese de, daha uzun bir zaman dilimi içinde anlamlı bir tahlil sunacaktır. Bu konudaki halihazır malumatın usta eseri bir özeti için bkz. Unesco'nun sponsorluğunda yayınlanan *History of Mankind*' ın (New York, 1963) birinci cildi.

ziyeler üzerine; ve sosyal düzenini de genel olarak klasik düşünce devrinde gelişmiş Helenik şehir yaşamı idealleri üzerine tesis etti.

Nil'den Amuderya'ya, daha zayıf biçimde gelişen bölgesel gelenek, Akamanış Pers imparatorluğunun yıkılışı üzerine kendine özgü bir karışıklığa uğradı. Burayı fetheden İskender ne Aramî, hattâ ne de nebevî kültürü değil, Helenik kültürü; yani, Akdeniz'in kuzey kıyılarında merkezlenmiş bir uygarlığı temsil etti. Helenik tacirler ve paralı askerler zaten Akamanış imparatorluğu içinde, ikincil düzeyde olsa da, giderek artan bir rol oynamışlardı. Ama İskender'den sonraki birkaç yüzyıl süresince, Grek kültürü ve onu taşıyan unsurlar, bölgenin ekseri kısmında az ya da çok, baskın bir konumda bulundular. İran-Sâmi geleneklerinin orta alanı boyunca, (Mısır'da olduğu kadar) Bereketli Hilâl ve İran dağlık bölgelerinde, Helenik gelenekleri ve beklentileri ile Yunan şehirleri, gelenekleri Aramî ve hattâ çiviyazısı yaşantı kalıplarını devam ettiren şehirlerle yan yana geliştiler. Birçok yörede Helenik unsur daha güçlüydü.

Bu Helenik kudret, kültürel cazibeden çok askerî güçten kaynaklandı. İskender'in ölümünden sonra yönetime geçen Selefkîler hanedanı, açıkça Helenik idi ve Grek kolonicilerinin ilk girişimleri ile kurulan ve Nil ile Amuderya arasındaki her yere dağılmış olan şehirlere bağımlıydı. Ama çok geçmeden Selefkilerin hakimiyeti altındaki arazilerin büyük bölümünde onların yerine geçen Arsakîler/Partlılar hanedanı, dil yönünden İran kökenli idi; yine de, o da (en azından başlangıçta) alenen Helenik kültürün bir koruyucusu durumundaydı. Ancak asgarî düzeyde yerel bir renk almış olan Helenik kültür, büyük kozmopolit şehirlerde saygı tekelini neredeyse tek başına elinde bulundurdu; eski çiviyazısı (ve hiyeroglif) gelenekleri tedricen ortadan kayboldular ve daha yüksek düzeyde gelişmiş edebiyatın aracı olarak onların yerini alan, Aramîce değil Grekçe oldu. İskender'den sonraki dört ya da beş yüzyıl, Akdeniz havzasında olduğu kadar Amuderya kadar uzaktaki doğu bölgeleri için de, yerinde bir ifadeyle, "Helenistik" çağ şeklinde anılır.

Helenistik kültürün, bu şekilde İran-Sâmi ve Mısır kültürüne baskın çıkmasının nihai sonuçları hâlâ tartışmalıdır. Birşey kesindir. Büyük oranda kadim Babil verileri üzerine kurulmuş bulunan ve Selevkiler devrinde bile eşzamanlı olarak Babil çiviyazısı ve Yunanca içinde geliştirilen, esas olarak matematik ve astronomiye dayalı tüm tabiat bilimleri geleneği, yavaş yavaş ayrılmaz bir şekilde, bölgedeki kültürün Helenistik yönü ile ilişkilendirilmeye başlandı; tabiat bilimlerinin kaderi bundan böyle oradaki Helenik unsurlarınkine bağımlı oldu. Bu durum belki müteakip İslâmîleşmiş medeniyetin entellektüel gidişatı için de sonucu belirleyici oldu.

Her hâlükârda, Nil'den Amuderya'ya kadarki bölge, —Grekçe'de ya da Latince'de ve hatta hıristiyanlaştırıldığı zamanki— Helenik kültürün, vâki

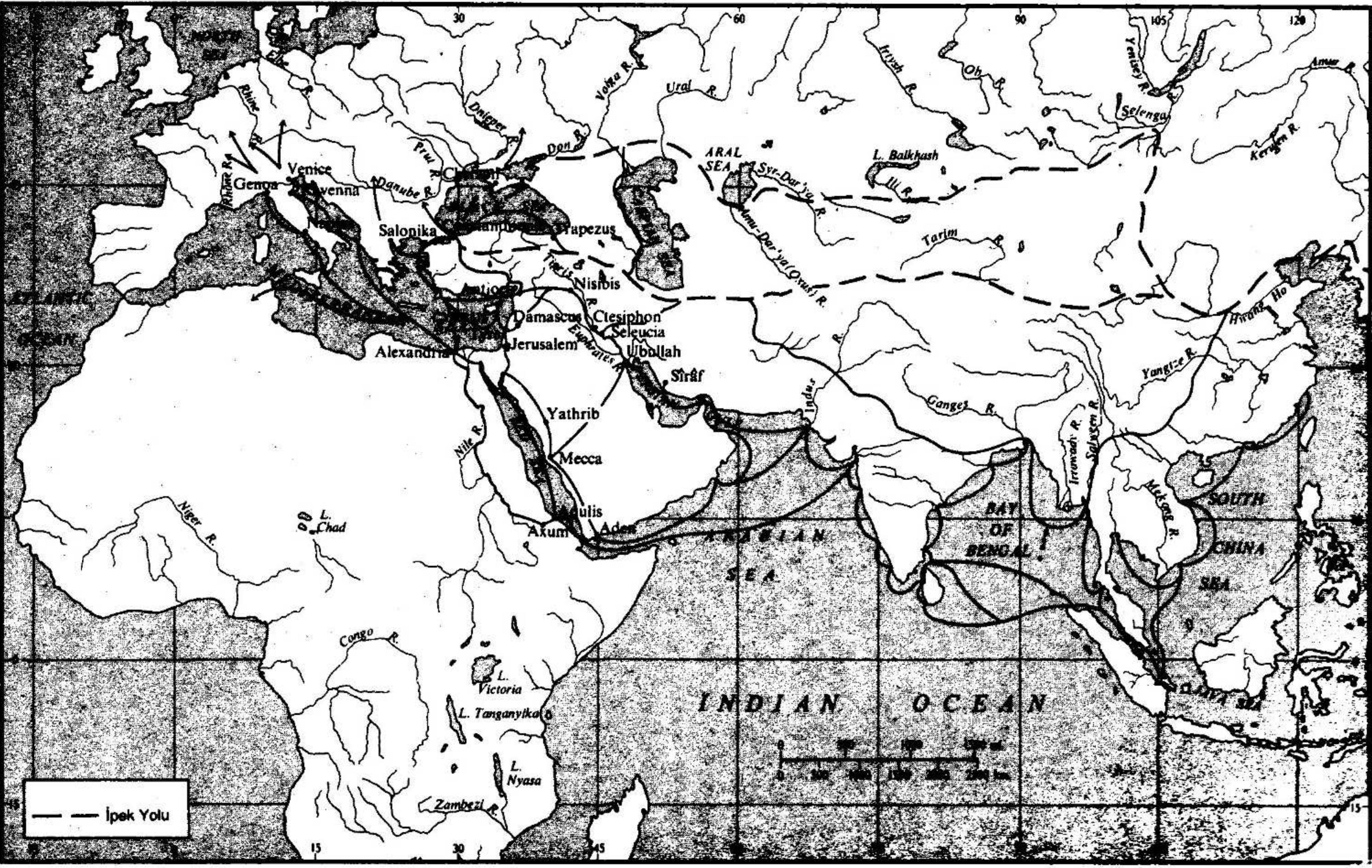
olduğu üzere, tüm yüksek kültürel geleneğin temeli haline geldiği Avrupa bölgesinden kültürel açıdan ayrı kaldı. Nil'den Amuderya'ya kadarki topraklar, son derece farklılık gösterdiler. Ve (şehir yaşamının özellikle Helenleştirildiği) Mısır, ya da (Sanskrit etkisinin güçlü olduğu) Amuderya havzası hakkında söylenebilecekler, ikisi arasında kalan yerler hakkında söylenebilecek kadar çok değildir. Yine de, bölgedeki birçok toprak parçası birbiriyle yakından ilişkiliydi; bir dereceye kadar, ortak bir akıbete maruz kaldılar. Sanırım, bu durum, en azından kısmen, ticarî sınıfların bölgesel yaşamdaki rollerinden dolayı husule geldi.[10]

ÖKÜMEN'DE NİL-AMUDERYA BÖLGESİNİN KONUMU

Belirli bir ortak tarih ve kültüre rağmen gördük ki, Nil ile Amuderya arasında bölgesel bir kimlik ileri sürmek problem yaratıyordu. İslâmî devirlerde bile, bu durum, öylece kaldı— o zamana kadar İran-Sâmi gelenekleri artık komşu geleneklerin gölgesinde kalmaktan kurtulmuş olup, yarıkürenin her yerine taşmakta olsalar dahi. Bölgemizin nasıl bu kadar aykırı bir tarihe sahip olabildiği, gerçekten açık değildir. Ama kısmî bir tahminde bulunabiliriz.

Nil'den Amuderya'ya kadarki bölgede kendine özgü bir yüksek-kültür kalıbı, şüphesiz, bölgenin iki coğrafî özelliğinden destek gördü: Ökümen'deki odaksal ticarî konumundan ve nisbeten kurak oluşundan. Bunların kendine özgü kalıpların kökeninde bulunmalarına gerek yoktu. Şüphesiz İran-Sâmi nebevî gelenekleri; en fazla birkaç merkezde, yaratıcı liderliğin, rıza gösterme

10. Benim burada Spengler veya Toynbee'ninkine yakın olmaktan çok, Childe'nin, yahut öğrencisi Turner'ınkine yakın bir medeniyet telâkkisini öngördüğüm görülecektir. Şahsen, bir medeniyetin teşekkülünde hiçbir zarurî hayat-kalıbı görmüyorum; ve, "yeni bir medeniyet" olup olmadığına bakmaksızın, Sâmiler ve İranlılar arasında bölgesel bir kültürel bütünleşme olgusunun zuhurunu tartışma gündemine sokmak istiyorum: bunu, yeni bir aşamadaki bir kültürel gelenekler terkibi olarak tahlil etmek yeterliydi. Bununla birlikte, özelde, Toynbee'nin kendi sistemine dahil ettiği tüm analitik araçlar pratikte geçerlilik sahibidirler: yaratıcı bir azınlık gerçekten, belirli lehte şartlar sayesinde, hayli gelişmiş rakip kalıplar pahasına bile yayılabilecek kültürel kalıplar geliştirebilir; ve bu kalıplar sonraları onları kabullenmiş bulunan halklar içerisinde hasmâne tepkiler doğurabilir. Özelde, bu olgunun cidden vuku bulduğu bir bölgenin kültüründe kâfi derecede bir bütünsellik (küllîlik) görüyorum. Zaten gerek Spengler, gerek Toynbee —çalışmalarını "Grek" ve "Sâmi" ruhunun zıtlığına bina etmiş tarihçiler olarak— bu bölgede bir "anormal" durum olduğunu belirtmişlerdir. Bu anormallik ise, daha sonraları kendini pekiştiren (ve en yoğun biçimde İslâm'la) yerli bir kültürel hayatın bir Grek örtüsüyle zahiren altedilmesidir. Fakat, böyle bir olgunun şu düzeyde böylesi olayları kapsayan genel kurallara indirgenebileceğini zannetmiyorum. Kesinlikle, birisi basitçe ya ırkî ya da kültürel, gözükmeyen ruhlara atıfta bulunamaz. Araştırmacı, çalışmasını, belirli bir durumda, yabancı kalıpları almaya müstaid bir sahada yapılmış bulunan şeyin ne olduğu; yeni hâkim kalıplara alternatif kalıplar husule getirme yönünde ne gibi çağrılar vuku bulduğu; ve olumlu şartların son olarak böylesi alternatiflerin ortaya çıkışını mümkün kılıp kılmadığı hususları üzerine kurmak zorundadır.



MS yedinci ve sekizinci yüzyıllarda ticaret yolları

ve onları taklid edebilme konusunda insanlara hükmedebilen, görülmemiş derecede güçlü sosyal ve entellektüel normlara kapı açabildiği yerlerde ortaya çıktılar. Meselâ, İbranî milletinin emsalsiz yaratıcı geleneklerinin, bütün Ökümen tarihinde nadir görülen şu fenomenin neticesi olması mümkündür: (Dürzî ve İsviçre halklarını ortaya çıkaran isyanlar gibi,) süregelen başarılı bir köylü başkaldırısı. Bu durumda, ahit, şehir hakimiyetine karşı birleşen isyancıların anlaşmalarını; ve Yûşâ'nın (Joshua) seferleri de, Ürdün'ün batısındaki köylülere, başlangıçta (belki de, Dürzî hadisesinde olduğu gibi, Mısır'ın ideolojik liderliği altında) doğuda başarılı olanlarca getirilen imdadı temsil ediyordu.[11] Böylesi devrimci olaylarda, sadece ahlâkî değil, fevkalâde tarihî bir mahiyet de taşıyan ulûhiyet anlayışı —yalnızca İbranîlerin tanrısına mahsus bir özellik— vahyolunmuş olabilirdi. Böylesi bir ulûhiyet anlayışının barındırdığı anlam, kent-içi şartlarda bile, bu geleneğin diyalogu içinde tedricen ortaya çıkarılıyordu. Sonra bu tür sezgiler, bir kere yerleşik hale gelince, başlangıçtaki tarihî cemaatin çok ötesinde kabul görebilirdi.Yine de, İbranî geleneğinin kaynağı ne olursa olsun, her hâlükârda yeni bakış açıları yalnızca diğer bakış açılarıyla karşılaştırıldığında süreklilikleri anlam kazanacak olan genel bir çerçevede egemen hale gelebilirlerdi. Nebevî gelenekleri söz konusu olduğunda bu çerçevenin Sâmi ve İran tacir sınıfları arasında, ister köylüler, isterse onların toprak sahipleri arasında olduğundan daha tutarlı olduğu ileri sürülebilir; sonra da gücünü bölgenin ekolojisinden kazandığı.

İlk önceleri, bölgenin şehirleşmiş gelenekleri, bütünüyle kullanılabilmek için kontrollü bir sulama ve dolayısıyla hatırı sayılır bir yatırım gerektiren alüvyonlu zengin Mezopotamya ovasının tarımına; ve daha küçük bir ölçüde de (sulanması daha az idarî faaliyet gerektiren) Mısır'a dayandı. Uzun bir süre, bölgedeki imparatorlukların zenginliği ve dolayısıyla gücü, büyük oranda aluviyal alanlardaki tarımdan geldi; özellikle Mezopotamya ovasında, yatırım, Mihver Çağdan sonra kısmen merkezîleşmiş emperyal gücün sahip olduğu kaynaklar sayesinde, gitgide daha özenli hale geldi. Diğer yerlerde bile, tarım devlet gelirlerinin en önemli kaynağı idi; bu kaynaktan kazanç sağlamada saraya eşlik edenler, (bazan köylülerin piyade olarak peşlerinden gittiği) süvari sınıfı olarak yönetim yeri durumundaki sarayların bağımlı olduğu askerî insan gücünün çoğunu tedarik eden büyük bir toprak sahipleri sınıfı idi. Ama, belki alüviyal ovayı kullanma imkânı hariç, toprak sahiplerinin konumlarının bağlı olduğu tarımsal kaynaklardaki herhangi bir artışın daha ilk başlarda bir sınırı vardı.

11. George E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine" adlı makalesinde (*The Biblical Archaeologist*, 25, [1962], s. 66-87), en azından, böylesi bir yayılma ve yerleşmenin hayvancılıkla uğraşan göçebe durumdaki kırsal kesim insanlarınca niçin hiçbir zaman gerçekleştirilemediğini anlaşılır kılan dikkat çekici bir teori öne sürüyor.

Nil'den Amuderya'ya kadarki bölge, Büyük Sahra'dan Gobi çöllerine, Afro-Avrasya toprak kütlesinin bir ucundan diğerine uzanan büyük Kurak Bölge kuşağının orta bölümünü oluşturur. Bazı büyük bölümleri, Nil'den Amuderya'ya kadarki fîzîki koşulları gösteren haritada görülebileceği gibi, —ne insanların, ne de hayvanların yaşayamayacağı kadar az bitki örtüsünün bulunduğu; kum, kaya ve tuz tabakalarından müteşekkil— tam bir çöldür. Diğer yandan, Hazar'ın güney kıyısındaki araziler gibi, dağınık durumdaki birkaç bölge büyük miktarda yağmur alır; doğal olarak yoğun biçimde buzla örtülür; ve buzlar çözüldüğünde, sağanak halinde yağmurla beslenen, bereketli bir tarıma imkân verir. Ama bölgenin çoğu kısmı ne çöldür, ne de iyi sulanan bir yerdir; kuraktır, ve bu anlamda su, yaşamı sürdürmede en önemli sınırlayıcı faktördür: ne kadar su varsa, o kadar fazla bitki örtüsü olur; bitki örtüsü ne kadar çoksa, bölgede o kadar çok insan ve hayvan yaşar.

Kurak bir bölgede üç tip arazi vardır: hayvan otlatmak için seyrek de olsa bir bitki örtüsünün yeşermesine yetecek kadar yağmur suyu alan, ama herhangi bir noktasında yerleşik tarım yapmanın imkânsız olduğu arazi; belirli bir noktaya yağan çok yağmurun ekin ekmeyi garantileyecek kadar önceden kestirilebilir olduğu arazi— maamafih buradaki ekinler eğer yağmur yeterli olmazsa, mahsul vermeme tehlikesi altındadırlar—; suyun yöreye yağacak yağmurdan daha başka bir kaynaktan— büyük bir sahaya düşen suyun toplandığı ve daha sonra tarlaları sulamaya yarayan kuyular vasıtasıyla ulaşılabilecek durumdaki jeolojik katmanlardan elde edilmesi gibi— yoğun miktarda elde edilebilir olduğu arazi. Bu sonuncu tür araziye vaha denir ve bir vaha, bazan birçok köyü ve bir ya da iki şehri kapsayacak kadar büyük olabilir. Başka yerlere yağan yağmurlarla beslenen nehirlerden su elde edilebilmesi durumunda da aynı neticeye ulaşılır: bu anlamda, bütün aşağı Nil vadisinin büyük bir vaha olduğu söylenebilir.

Ökümen'deki diğer üç odak konumundaki yüksek kültür bölgesinin büyük bölümünü de kapsayan daha sulak bölgelerle karşılaştırıldığında; kuraklığın, belirli herhangi bir yerde, serveti toprağa dayalı olanların kaynaklarını ve oralardaki dayanışmayı azalttığı görülür. Ekili arazi içinde, mahsul, yağmur alanlarında güvenlikte değildi; ve sürekli yatırım gerektiren ve toplam toprak yüzeyinin yalnızca küçük bir bölümünü oluşturan sulama alanları, ekseriya geniş bir alana dağılmış durumdaydılar. Sonra, yerleşik tarım alanlarının arasında ya da bu alanların civarında, yalnızca sürü halinde hayvan otlatmaya yarayan arazi vardı; ama bu arazi o kadar genişti ki, çobanlar tek bir köyü merkez alamazlardı, bir dereceye kadar göçebeler gibi, ailelerini yanlarında götürmek ve kendilerine ait sürekli bir sosyal ve kültürel yaşam biçimi geliştirmek zorunda kalırlardı. Böylesi çobanlar gelire ya çok az katkıda bulundular, ya da hiç. Dahası, bazan, tarımla uğraşan varlıklı kesimin gücüne rakip

olabilecek bir toplumsal güç kaynağı oldular. (Şüphesiz, göçebeliğin ve hayvancılığın tarımla olan bileşimlerinin birçok türü ve derecesi olmuştur.) Her hâlükârda, belirli herhangi bir toprak parçası üzerinde, beşerî hayat, araziye eşit olarak dağılmaktan çok, tercih edilen noktalarda yoğunlaştı; öyle ki belirli bir nüfusu geçindirmek daha geniş topraklar gerektirdi. Tarımla uğraşan gruplar birbirlerinden uzak olma eğilimi gösterdiler, ve tarımsal bir temel üzerinde zengin olabilecek durumdaki insanlar, belirli herhangi bir yerde nisbeten az sayıda kaldılar.

Tarımdaki büyümenin dayandığı sınırların aksine, ticaretteki potansiyal büyümenin herhangi bir sınırı yok gibiydi. Belki kısmen Ökümenik tarımsal terkibin başlangıç noktası olduğundan, ama daha uzun vadede, Afro-Avrasya toprak kütlesinin deniz ve dağları böylesine birarada bulundurması nedeniyle, Bereketli Hilâl ve civarındaki topraklar, burasıyla mukayese edilebilir başka herhangi bölgede toplananlardan daha uzak mesafeli ticaret yolları için irtibat noktaları sundular. Meselâ (Basra gibi) Basra Körfezinin hemen başındaki bir liman kentinden, doğrudan ya da (Akdeniz'de ya da İran'da) komşu merkezler üzerinden, Ökümen'in bütün önemli bölgeleri ile ticarî ilişkiler kurmak mümkündü; Afro-Avrasya Kurak Bölgesindeki ticaret yollarını gösterir haritada görülebileceği gibi, bu, diğer bölgelerin herhangi birindeki bir liman kentinden yapılması imkânsız olan birşeydir. Tacirler görünüşte kozmopolit olmak—ve yerel bölgesel refah düzeyi ne olursa olsun, antrepo ticareti vasıtasıyla servet kazanmak—için, hiçbir yerde bundan daha fazla fırsat sahibi olmamışlardır. Binlerce yıl boyunca, Afro-Avrasya Ökümen'i ve oradaki şehirleşmiş ticaret alanı genişledikçe, bütün yarıküre içindeki uzun-mesafeli ticaret yalnızca sâfi hacim olarak büyümekle kalmadı; daha değişik bir hale de geldi. Eski medeniyetlerin topraklarındaki daimî teknik gelişmelerin birikimine, daha yeni bölgelerdeki—Malezya takımadalarının baharat çeşitleri gibi—özel kaynakların gelişimi eklendi; ki bu bölgeler, yalnızca yol üzerindeki duraklar olmak yerine, daha sonra kendileri ticaret merkezleri oldular. Binlerce yıl, uzun-mesafeli ticaretin birçok bölgenin ekonomisindeki yeri giderek daha da büyüdü; tacirlerin, özellikle Nil ve Amudeya arasındaki geçit yollarını tutan tacirlerin imkânları, buna mukabil olarak, daha da genişledi.

Nil'den Amuderya'ya kadarki bölgenin temel ekonomisi, tarıma dayalı kaldı ve toplumun toprak sahiplerine giden zenginliğinin mutlak oranı, tacirlere gideninkinden daha büyük olmaya devam etti. Ama tarımsal zenginliğin nisbeten düşük, ticarî imkânların ise nisbeten büyük oranda yoğunlaşması ile birlikte, birkaç ülkede (kendileri uzak-mesafeli ticaretle meşgul olsun ya da olmasın) sivil zenginliğin tarımın egemen olduğu bölgelerin çoğundaki tacirlere nisbetle daha büyük bir oranını elde edebilen tacirlerin var olmuş olması muhtemeldir; ve bu tacirler bir bütün olarak bölge üzerinde, her hâlükârda,

yerel zengin kesime ekonomik açıdan nisbeten daha az bağımlıydılar. Yüzyıllar geçtikçe, pazar üzerinde odaklanan yüksek kültürün bir bütün olarak toplum içinde daha özerk ve hatta daha etkili olabilmesi için, giderek daha fazla imkân doğdu. Bu tür bir etkinin (diğer yerlerdeki ticarî etki ile karşılaştırıldığında) aldığı şekil, sıra ile, bölgede tarımın ve kentleşmenin ilk zuhurunun (ve bölgenin yaygın askerî harekâtlara ve emperyal yapılanmalara fizikî açıdan açık olmasının) taşıdığı tesirlerce yönetilip yönlendirildi. Uzun süredir ayakta olan emperyal bir gelenek kozmopolitliği önemle vurguladı, ama onun ülke insanları arasında herhangi bir tür adanmışlığa konu olacak bir biçim almasına karşı etkili oldu. Bu eğilimler İslâmî devirde yine de daha fazla güçlendiler. (Üçüncü Kitapta onları daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.)

Grek kültürünün Ökümen'deki gelişiminin bir safhasında bölgede böylesine bir nüfuz kazanmasını mümkün kılan şey, şüphesiz ticarî bir keyfiyet idi. Ökümen'e özgü bir terkip kemâle erdikçe ve bu bölgenin onun içindeki rolü büyüdükçe çok farklı türden bir ticarî yaşama neden olan şey şüphesiz, Nil ve Amuderya arasında kozmopolitliğin geliştiği özel şartlardı. Her hâlükârda, en azından din alanında, ticarî kesimler bazan bütün insanlar üzerinde etkili olabiliyorlardı. Sonra, Nil'den Amuderya'ya kadar dinî tarih, konfesyonel dinin yükselişini gösteren tabloda anahatlarıyla görebileceğimiz gibi, Mihver Çağdan sonra, özellikle kendine özgü bir hal aldı.

KONFESYONEL DİNÎ BAĞLILIKLAR

Büyük oranda Mihver Çağı müteakiben kurulan büyük imparatorlukların sağladığı göreli barış içinde ve kısmen o devrin sosyal mayası kadar, büyük fikirlerin de bir sonucu olarak, büyük tarihî dinler —"evrensel" ya da "konfesyonel" dinler— diye söz edilen bir dizi hareketin ilk adımları atıldı. Bir entellektüel seçkinler sınıfından yayılan, bireysel bilince meydan okuma düşüncesi, kentli ve hatta sonunda (en azından yüzeysel olarak) kırsal kesimden kitleler arasında yaygınlaştırıldı. Bazen Buda ya da İşâyâ gibi büyük şahsiyetlerin düşünceleri, yeni geleneklerin yaratıcı menbaları olarak ve de okuma-yazması olmayanlar arasında bile ilham kaynakları olarak, prensipte, doğrudan kabul edilmeye başlandılar. Yeni şahsiyetler ve yeni liderlikler, nisbeten bağımsız gelenekler başlatarak, çoğu kez birbirine karıştılar. Her iki durumda da, anlayışlar bir sisteme dönüştürüldüler; münhasır mit ve kültler halinde dramatize edildiler; ve popüler teşkilatlar ve müeyyideler ile donatıldılar. Eski yerel kültler yeni bağlılıklar altında bir araya getirildiler ya da yerlerini onlara bıraktılar.

Hıristiyan çağının ilk yüzyıllarına gelindiğinde, daha önceki dinî geleneklerin çoğunun aksine, kabile ya da ülke düzeyinde değil, öncelikle kişisel

İRAN-AKDENİZ BÖLGESİNDE KONFESYONEL DİNİN GELİŞİMİ, MÖ. y. 650—MS 632

MİHVER ÇAĞ VE MÜTEAKİP YÜZYILLAR

Afro-Avrasya Ökümen'indeki şehirleşmiş alanın her tarafında bağımsız düşünce hareketleri baş gösterir; *klasik edebiyatlar* oluşur; bağımsız düşünce *kültürel açıdan birleşik bölgesel imparatorluklar* da bir norm haline gelir; bunun üzerine (kutsal kitap temeli üzerinde bireysel bağlılık beklentisi ile karakterini kazanan) *konfesyonel dinler* yayılırlar.

y. MÖ. 650-550 — Thales, Pisagor ve diğerleri Grek Anadolusu'nda öncü *filozoflar* olarak insan doğasına ve âlemin mahiyetine dair aklî araştırmalar ile meşgul olurlarken, Zerdüşt, Yeremya ve diğerleri, İran ve Suriye'de, en önemli *nebevî şahsiyetler* olarak, kozmos ve tarihin ahlâkî yönden yüzleştirilmelerini talep ederler. Gerek peygamberler, gerek filozoflar, yerleşik tabiata-tapma geleneğini eleştirel bir gözle ele alır ve ıslah ederler.

MÖ. 538-331 — *Akamanış Pers imparatorluğu* Ege'den İndus'a, müsamahakâr ve müreffeh tek bir hükümranlık temin eder. Zerdüştî gelenek mecusî din adamları kastına nüfuz eder.

MÖ. 433 — Nehemya yahudi cemaatini, kutsal kitaptaki inanç üzerine kurulu bir halk halinde harekete geçirerek, nebevî bir esas üzerinde, *Kudüs'teki yahudi ibadetini* yeniden başlatır.

MÖ. 399 — *Sokrat* felsefe şehidi olarak, Atina'da *ölür*. Ki, birçok Grek hümanist idealizm okulunun kahramanıdır Sokrat.

MÖ. y. 333-328 — İskender, İran-Sâmi nebevî gelenekleri ile Helenik felsefî geleneklerini uzun süre karşı karşıya getirecek şekilde, eski Akamanış topraklarında Yunan hakimiyetini kurar.

MÖ. y. 200-MS 200: — Yunan dostu Parth'lar [Pars] İran dağlık bölgelerine ve Mezopotamya ovasına hükmederken; Akdeniz havzası, *Helenistik belde kültürünün* onların devrinde standartlaştırıldığı, Helenik-yanlısı Romalıların egemenliğine girer ve sonra onlar tarafından yönetilir; kişisel selâmet vaad eden müşterek kültürler, bütün bu bölgelerde yayılırlar.

MS. 30 — Suriye'de yahudi ilahiyatının çağrısını evrenselleştiren *hıristiyan cemaati* kurulur.

HZ. MUHAMMED'İN VEFÂTINA KADAR SÂSÂNÎ İMPARATORLUĞU

Bir okyanustan diğerine, konfesyonel dinlerin temsilcileri, seçkin mevkiler için birbirleriyle rekabet ederek, sosyal otorite ve iktidar elde ederler.

226-642	*Sâsânî imparatorluğu* İran ve Mezopotamya ovasında Parth'ların yerini alır; nisbî merkezîleştirme ile kentsel refahı destekler.
273	Uhrevî Maniheizm dininin kurucusu ve Sâsânî imparatorunun arkadaşı *Mani ölür.*
285	Roma şehrinin Akdeniz'deki gücünü kaybettiği kriz döneminden (235-268) sonra, *Roma imparatorluğu* Trakya boğazlarındaki başkenti ile beraber, (330'dan sonra Konstantinopolis'te) bürokratik açıdan yeniden teşkilatlandırılır; Hıristiyanlık topluma aykırı diye gadre uğrar; rakip kültler teşvik edilir.
275-292	II. Behram devrinin en sonunda *Zerdüşt Mazdekîliğine* Sâsânî imparatorluğunda resmî bir merkezî teşkilatlanma imkânı tanınır, ve muhaliflerine eziyet etmesine izin verilir.
324-337	I. Konstantin devrinde, *Hıristiyanlık* yeniden teşkilatlanmış Roma imparatorluğu içinde resmî bir konum kazanır ve müteakiben, kanun marifetiyle zorla kabul ettirilir bir hale gelir.
485-531	Kubad'ın devrinde, Zerdüştçülük ve Sâsânî aristokrasisi, *Mazdek'in yanda kalan eşitlikçi reformu* yüzünden birbirinden ayrılırlar.
y. 525	Hıristiyan *Habeşliler* (hıristiyanlara zulmetmiş olan) yahudi krallığına son veren bir harekâtla, Romalılarla ittifak içinde, *Yemen'i işgal ederler.*
527-565	*Jüstinyen devrinde,* son putperest okulu kapatılır (529) ve Ortodoks Hıristiyanlık zorla kabul ettirilmeye çalışılırken, Roma'nın gücü ve kültürel ihtişamı zirveye ulaşır.
531-579	*Nûşirevân'ın saltanatında,* tacın asiller sınıfı karşısındaki zaferi ile birlikte, Sâsânî gücü ve kültürel ihtişamı zirveye ulaşır; Zerdüştçü ortodoksiye aykırı düşünce ve hareketler ezilir.
y. 550	Yemen'deki *Ma'rib seddi* nin, güney Arabistan tarım toplumunun yıkılışını ve putperest Bedevî kalıplarının Arap yarımadasındaki üstünlüğünü sembolize eder şekilde, son kez çökmesi.
603-628	*Roma ve Sâsânî imparatorlukları arasındaki* son büyük *savaş;* iki tarafın da kuvvetleri fena halde tükenir, ama siyasî statüko yeniden kurulur.
622-632	*Hz. Muhammed* (sav), Mekkeli bir Arap olarak, Medine'de dinî esaslara göre teşkilatlanmış bir toplum kurar, ve Sâsânî ve Roma imparatorlukları üzerine yürüyecek ve hatta yerel düzeyde onların yerine geçecek olan bu toplumu, Arap yarımadasının çoğu kesimine yayar.

talepler düzeyinde bulunan teşkilatlanmış dinî gelenekler, tüm Afro-Avrasya Ökümen'inin şehir kuşağı boyunca bu şekilde kurulmuş oldular. Bu gelenekler, sarih ve çoğu kez kendine-yeten manevi ve kozmolojik bir *iman* (ikrarın)a *bireysel* bir bağlanmaya, (ve bazan da, böylesi müminlerin oluşturduğu *cemaate* bağlılığa) önem verdiler; ki bu iman, bütün insanlar için *evrensel* geçerlilik iddiasında olan ve insanî sorunlara karşı *ölümün ötesinde bir dünyayı* öngören etraflı bir çözüm vaad eden bir *kutsal kitaplar* külliyatı çerçevesinde şekil alan bir imandı. Bu çok genel çerçevenin ötesinde, birçok bağlılık, birbiriyle olabildiğince büyük tezatlar taşıyorlardı. Özellikle Nil-Amuderya bölgesinde nebevî gelenekler içinde ortaya çıkan dinî bağlanmalar, kuzey Hindistan'da ortaya çıkıp sonunda Ökümen'deki insanların çoğunun bağlılığını cezbeden dinî bağlanmalara, neredeyse akla gelen her yönden tezat teşkil ettiler. Ama aynı tür toplumsal rolü, hepsi de yerine getirdiler.

Milâdî dördüncü ve beşinci yüzyıllara gelene kadar, bu dinî bağlılıklar yalnızca genel anlamda varlığını sürdürüyor değildiler; daha güçlü olanları, kendilerine ait birçok bölgede siyasî iktidara dayanarak, kendi temsilcilerini kabul ettirebiliyorlardı. Resmi tarzda bir Hıristiyanlık, Roma imparatorluğunda seçkin bir statüye erişti; Zerdüştçü Mazdekçilik, daha güçlü rakiplere katlanmak zorunda kaldıysa da, Sâsânî (Pers) imparatorluğunda, hatırı sayılır bir statü kazandı. Vaişnavizm ve Şaivizm (ki beraberce modern Hinduizm'i doğurdular) Hint topraklarında ve deniz aşırı güneydoğuda, sarayın teveccühünü kazanmak için rekabet ettiler. Budizm Çin'de, iktidar için Budizm'den etkilenmiş bir yeni-Taoculuk ile rekabet etti. Daha az sayıda mensubu bulunan bağlılıklar bile (Cainizm gibi), bir saraya hâkim olabildiler; hatta, (bu devirde başka dinden olanları diğerleri gibi kendine kazanmakta olan bir yapı oluşturan) Rabbinikal Yahudilik ve Maniheizm örneğinde olduğu gibi, bir krallığı bile kontrol edebildiler. Bu sonuncusunun kökeni genel ruh halini tasvir eder. Maniheizm putperestleri (yani, eski tip dinlerin mensuplarını) altetmek için değil, diğer tüm popüler konfesyonel dinî yapılanmalarda çoktan beri yozlaştırılmış olduğu düşünülen mutlak hakikati eski saf haline getirmek için, üçüncü yüzyılda Irak'ta kurulmuştu. Hemen hemen her yerde, baskın dinî yapılanmaların yanı sıra, eğer fırsat verilirse, yerleşik gruba meydan okumaya hazır azınlık grupları vardı. Budizmin ve Hıristiyanlığın değişik tarzları özellikle yaygındı. Yaklaşımlarında son derece farklı olan bu dinî yapılanmalar, bir araya gelince, müştereken önemli bir netice elde ettiler: umumî amaçları için kendi ayinleri ile onların yerini değiştirerek, eski kabilevî ya da uyrukluğa ilişkin kültleri bertaraf ettiler (ya da devralıp dönüşüme uğrattılar) ve Ökümenik şehirlileşmiş bölgenin büyük bölümündeki insanları, her ciddi bireyin, evrensel iddialar taşıyan hayat-yönelimli türden bir geleneği kendi yaşamındaki nihaî otorite olarak kabul edeceğini ummaya alıştırdılar. Hattâ, bölgenin batı bölümlerinde, insanları, hükûmetler tarafından yalnızca hima-

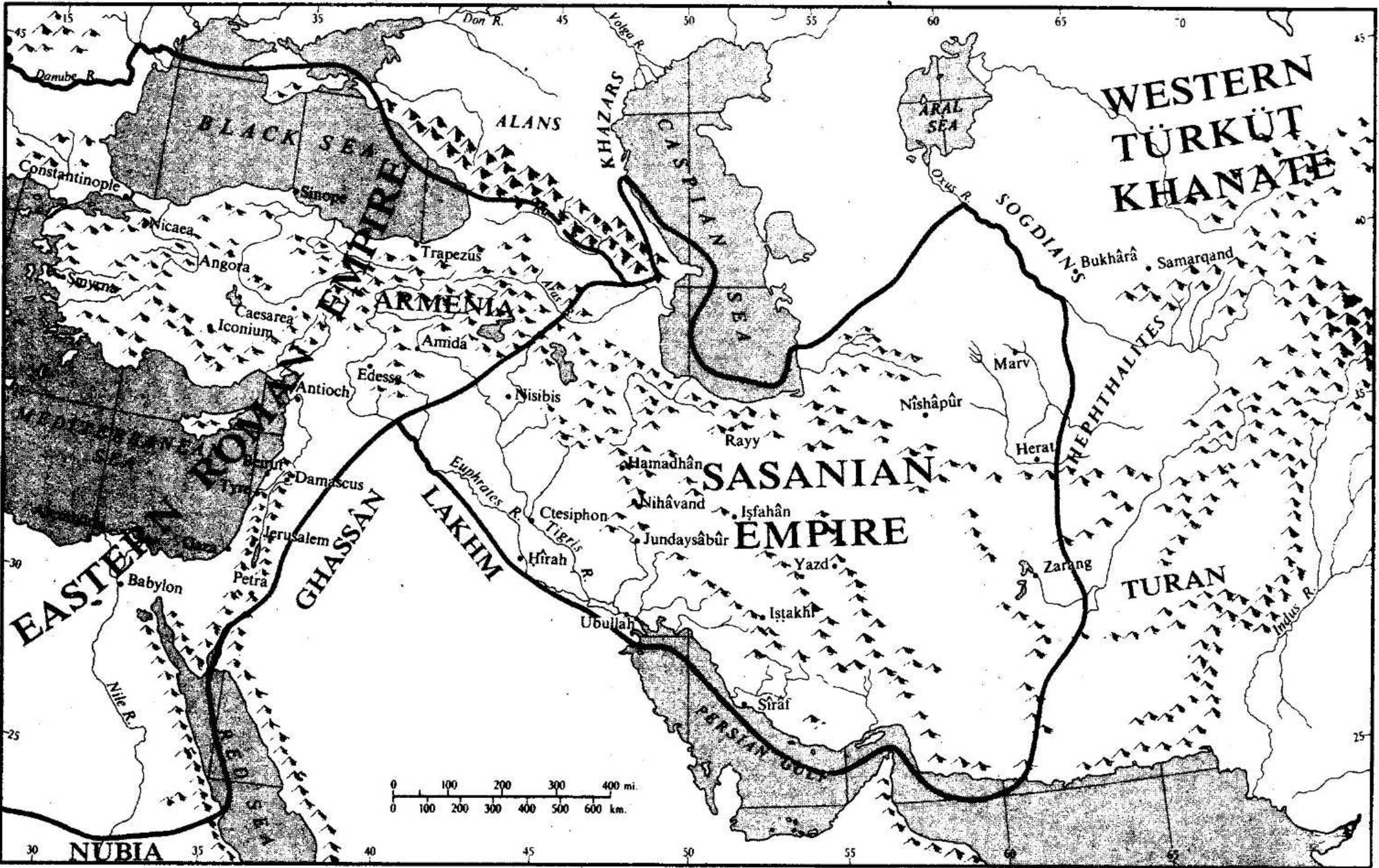
ye edilecek değil aynı zamanda resmen dayatılacak türde dinî bağlılıklara muhatap olmayı ummaya bile alıştırdılar.

Genelde Ökümen'in batı bölümünde hüküm süren İran-Sâmi dinî gelenekleri iki aileden geliyorlardı. Çeşitli biçimler içinde, esasen yahudi ya da hıristiyan olan, "İbrahimî" dini cemaatler dediğimiz şeyin kökeni, İbranî peygamberler geleneği izlenerek bulunabilirdi; bunlar genel olarak Hz. İbrahim'in (as) Allah'a olan imanını gösteren fiillerini kendileri için bir başlangıç noktası ya da örnek alacakları klasik model olarak kabul ettiler. Mecusî-Mazdekî bağları olan cemaatler arasında ise, en önemlisi, Ahura Mazda adı verilen iyilik tanrısına tapan Zerdüştçü Mazdekçilerinki idi; Zerdüşt onların büyük peygamberleri idi.[12] İbrahimî gelenekler öncelikle Sâmi dillerinde ifade edildiler ve özellikle Bereketli Hilâl'de geliştiler. Mazdekî bağları olan gelenekler ise, öncelikle İran dillerinde ve İran dağlık bölgelerinde gelişti. Ama Mihver devirlerindeki oldukça ayrı kökenlerine rağmen, o zamanlar bile, iki nebevî gelenek kaynaşmaya başlamıştı; Mihver Çağ sonrası devirlere gelindiğinde, iki gelenek grubu tamamen birbirinden ayrıştırılamaz olmuştu. Bu gelenekler birbirini etkiledi ve hatta belli noktalarda birleştiler; o kadar ki, bazı gruplar açık şekilde şu ya da bu aileye dahil edilemezler. İran-Sâmi konfesyonel dinlerini birbirlerinden ayırmada, farklı bir kriter, yani İbrahimî ve Mazdekî gelenekler arasındaki ayrımla yalnızca kısmen çakışan kriter, belki daha önemlidir: onların popülizm derecesi...

İRAN-SÂMİ MONOTEİZMLERİNDE POPÜLİZMİN ROLÜ

Bazı dinî gelenekler, bizim "popülizm" diyebileceğimiz anlayışı diğerlerinden daha fazla vurguladılar: yani, son derece ayrıcalıklı sınıfların aksine, halktan insanların sıradan manevî ihtiyaçları ve kabiliyetleri ile; ya da en azından dinî uzmanların sıradan insanlara uygun olduğuna hükmettikleri şeylerle ilgilendiler. Kendi öğretilerini ve kendi manevî ölçülerini sıradan insan için kolay anlaşılabilir bir şekle sokma eğiliminde olduklarından, tüm konfesyonel dinî geleneklerin, az-çok popülist oldukları söylenebilir. Ama bazı İran-Sâmi dinî cemaatları arasında, popülist değerler üzerinde, diğer tüm değerle-

12. Bu gelenekler ailesine "İranlı" ya da "İranî" diye atıfta bulunmak bir gelenek halini almıştır, lâkin böylesi bir terim haksız etnik imalar taşır (ve İslâm gibi, gerçekten İran'da doğup yayılmamış diğer gelenekler hakkında bazı yanlış anlamalara kapı açar) ve de her hâlükârda tam anlamıyla oturmuş değildir. Mecusî-mazdekçi inanç kümelerine yapılan bir atıf, burada muvafık tüm gelenekleri kapsar. Bunun "Zerdüştî"den ziyade, (kısaca) "Mazdekî" olarak, *Mazdayeznî* terimini kendilerine tatbik edenlere atıfta bulunmak için kullanılması yaygınlık kazanmıştır; dolayısıyla, Zerdüşt'le özdeşleştirilebildiği sürece, geleneğin bu gibi tezahürleri için, "Zerdüştî" terimini saklı tutacağım.



İslâm'ın doğuşundan önce Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan toprakların durumu

rin kınanmasına varacak kadar çok duruldu. Ben bu vurgulamanın, ticaretle uğraşan sınıflar arasında egemen olan töre anlayışına kendilerini toprak sahibi ailelerin daha aristokratik zevklerinden ayrı tuttuklarında, kısmen cevap vermiş göründüğü kanaatindeyim. Kendi daimî gündelik işleriyle meşgul durumdaki tacirler, diğer bütün sınıfların amaç olarak görmeye özendirildiği kültürel tonu belirlemek için serveti ve boş vakti olan toprak sahibi aristokratlara ve saraya nazaran, kendilerinin ister istemez sıradan halk kesiminden olduğunu hissettiler. Kendi itibarlarının teminat altına alınması demek, kendilerini cezbeden ya da onlarla alay eden o aristokratik kültürün muhakkak reddedilmesi anlamına gelmiş olmalıdır.

Bu, ticaretle uğraşan sınıfların daima popülist eğilimli olmaları gerektiği, ya da o zamanlar hep öyle oldukları anlamına gelmez; ama bu popülizm, en üst tabakayı oluşturmadıkları fakat yine de kendi standartlarını belirlemek için yeterince özerk oldukları zamanlarda, tacirlere özellikle uygun düşüyordu. Düşünce düzeyindeki yaklaşımları sıradan insanların manevî ihtiyaçlarına yönelik türde olan bireyler, kaygıları başkalarında kendilerininkine karşılık gelen bir yaklaşım tarafından pekiştirileceğinden, ticarî bir bağlamda, daha iyi bir şansa sahiptiler. Geleneklerin oluştuğu diyalogda, bu bireylerin yorumlarının yalnızca soyut biçimde çekici olmakla kalmayıp, herkes tarafından paylaşılan maddî menfaatlere de denk düşüyor olduğu ortaya çıktı; her manevî görüş istisnai bir şekilde insanların mizacına göre ilgi toplayabilirken, böylece, bu herkesin ilgisini çekecek, ve gelenek içinde işlenen müşterek beklentiler üzerinde egemen olmaya başlayacaktı.

Ne ölçüde olursa olsun, popülizm, uzun mesafeli ticaret yollarının İran dağlık bölgelerinde olduğundan çok daha fazla yoğunlaştığı ve galiba pazarın nisbî kültürel özerkliğinin en üst düzeyde bulunduğu Sâmi Bereketli Hilal'indeki baskın geleneklerin en güçlüsü idi. Dolayısıyla, kültürel ve dinî yönelimlerle ilgili tabloda görüldüğü gibi, popülizm esas olarak Sâmi dillerinde sürdürülen İbrahimî gelenekler arasında en güçlü olanı idi. Ama popülist kaygı İbrahimî ya da Mazdekî dinî gelenek ailelerinin her ikisinde tezahür edebiliyordu.

Gerek İbrahimî gerek Mazdekî geleneklerin yaklaşımları, son tahlilde, tarih içinde adaletin cemaat vasıtasıyla gerçekleşeceğini beklemek şeklinde özetlenebilir. Bütün peygamberler adil davranışın en üstün dinî davranış olduğunu vurgulamışlardı. Özellikle Hint-kökenli geleneklerin aksine, bireyin kendini bilmesi (marifetü'n-nefs) düşüncesiyle dolu olmalarıyla, İran-Sâmi gelenekleri (popülist olsun, olmasın) dikkatleri kişilerarası adalet meseleleriüzerine çevirdiler. Böylesi bir vurgulama, her bireyin hayatta iken hayır ya da şer işlemiş olmasına göre ebediyyen Cennetle ödüllendirileceği ya da Ce-

NİL VE AMUDERYA ARASINDAKİ KÜLTÜREL VE DİNÎ YÖNELİMLER

Dil ve Bölge:	SÂMÎ, ana üssü BEREKETLİ HİLAL'DE	İRANÎ, ana üssü YAYLALARDA
Dinî Gelenek:	İBRAHİMÎ gelenekler (YAHUDİLER, HIRİSTİYANLAR, MÜSLÜMANLAR, v.s.); en ziyade bunlarla özdeşleşmiş halde	MAZDEKÎ (ve/veya, MAGIAN) gelenekler (ZERDÜŞTİLER, v.s.); En ziyade bunlarla özdeşleşmiş halde
Sosyal Sınıfların Nisbî Gücü:	Buradaki tarımsal çıkarlardan pek de daha önemli olmayan TÂCİR sınıflar ve (münhasıran olmasa da) ona yakın olanlar	Buradaki tacirlerden daha önemli durumdaki TOPRAK SAHİBİ SINIFLAR ve (münhasıran olmasa da) ona yakın olanlar
Kültürel ve Dinî Eğilimler	POPÜLİZM, AHLÂKÇILIK ve EŞİTLİKÇİ CEMAAT	ARİSTOKRATİK ZEVK VE HİYERARŞİK CEMAAT

hennemde cezalandırılacağı Hesap Günü öğretisi içinde billurlaştırıldı. Yine Hint-kökenli geleneklerin aksine, ki bunlara göre doğru ve yanlış belirsiz bir şekilde devam eden bir tenasühler (reinkarnasyon'lar) dizisi içinde dengelenirdi. İran-Sâmi geleneklerinde her kişinin tek bir ömrü, geriye dönüşü olmayan sonuçlar doğuran, sorumlusu olduğu tek bir manevî tercih dönemi vardı. Bir insanın şimdiki manevî kar.arları, onun çaresiz hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olan ebedî akıbetini belirlerdi.

Toplumsal düzeyde, böylesi bir bakış pozitif yanı güçlü bir tarih değerlendirmesine doğru yol aldı. Bireysel yaşamda olduğu gibi, cemaatlerin yaşamında da, olanlardan geriye dönülemezdi ve onlar, şu ya da bu yolla, tüm gelecek tarihi belirlerlerdi. Tanrıların ve insanların aynı şekilde içinde tutuldukları bir fasit daireler silsilesi gibi bir husus söz konusu olamazdı. Genelde dünyanın gidişatına ve özelde tarihin akışına, tabiattaki intizam ve tagayyürlerin, düzenin ve değişimlerin üstünde ve ötesinde, iradesi ve adaleti ile kendini hissettiren tek bir yüce Allah'ın meşîeti hükmediyordu. Olayların akışı gayrişahsî bir kader meselesi değildi, Onun hükmü altında idi: O sonunda haklı dâvânın galebe çalacağı, bir başı ve bir sonu olan kozmik bir dramanın kahramanı idi. Mazdekî gelenekte, O, şerrin yazarı bir karşı-tanrı tarafından; İbrahimî geleneklerde ise o kadar yüceltilmemiş bir düşman, yani şeytan tarafından geçici olarak sınırlandırıldı; ama bu varlıklar Onun kainattaki nihaî statüsünü paylaşmadılar ve, ne olursa olsun, kendilerine tapılmadı. Bu nedenle, tek bir hakim varlığa tapmayı gerektirdiklerinden, tüm bu inançların Allah'ın birliği inancına dayalı [monoteistik, tek-tanrıcı] olduğu söylenebilir. Meleklere ya da azizlere yönelmiş olanlar gibi, müsamaha edilebilecek daha aşağı seviyede herhangi bir ibadet tarzı, (prensipte) tek bir aslî ibadet tarzına tâbi durumda kaldı.

Sorumlu olunan tek bir yaşantı; tek bir müteâl Allah —ve tek bir haktanır cemaat. Manevî evrenin doğal evrene üstünlüğünü ileri sürmek, bütünüyle bu üç şeyi gerektirdi. Adalet dâvâsı ile birlikte, kendilerini o dâvâ ile özdeşleştirmiş olan insanlar da zafer kazanacaklardı. Mihver Çağ-öncesi devirlerden miras kalan kabile yaşamıyla ve ruhanî meselelerle ilgili görülebilecek şeyler, bir Allah inancına dayalı geleneklerde, toplumsal ve bu nedenle de tarihî sorumluluğun teyidi haline dönüştürüldü. Yahudiler, diğer milletler arasında Allah'ın rububiyetine şahitlik etmek durumundaydılar; kim bu müşterek şahitliğe katılmayıp diğerlerinden ayrı kaldıysa, yalnızca cemaatin kendisine sağlayacağı manevî rehberliği kaybetmekle kalmadı, aynı zamanda Allah'la yapılan ahde doğrudan ihanet etmiş de oldu. Ahura Mazda'ya inananlar, dünyayı şerlerden temizlemede Ona yardımcı olma durumundaydılar; kim bu çabanın dışında kaldıysa, bir haindi. Eski doğa tanrıları kültlerinin yerini, yeni Allah inancına dayalı kültler aldı ve hatta bu sonuncular öncekileri dış-

ladı. Aradaki fark, görülebilir dünyanın tanrılarına yeterince cevap veren eski cismanî imgelerden çok, yeni kültler için Müteâl olanı (Aşkın'ı) temsil eden, ateş gibi daha az ele gelir semboller kullanma gibi bir eğilim içinde ifade edildi; çünkü ilahî varlığın hakikî sembol ve ifadesi, cemaatin kendisi idi. Tek-tanrıcılık tek bir Allah'a ibadet etme ile tarif edilebilirdi; Ona ibadet edenler de tek bir millet halini aldıkları zaman, tarihte etkili olmuşlardı.

Ama bir Allah inancına dayalı bu kapsamlı şema az-çok popülist bir ruh içinde yorumlanabilirdi. Herşeyden önce, adalet ideali aristokrat bir toplumsal düzenle uyum içinde yorumlanabilirdi. Sâsânî imparatorluğunun resmî Mazdekîiliği için, tarım, sıradan uğraşların en soylusu idi; ama onun askerî açıdan koruyucuları olarak, toplumsal sınıfların en iyisini oluşturanlar, malî bakımdan tarıma bağımlı olan toprak sahibi varlıklı kesimdi yalnızca. Köylü, prensip olarak, tacirden ya da esnaftan daha fazla saygı gördü; ama ne soylu davranması, ne de hâlâ daha üst bir tabaka teşkil edip, toplumsal konumlarını miras yoluyla devralan ve aristokrat karakterdeki bir rahipler topluluğuna mahsus kabul edilen dinî incelikleri anlaması beklendi. Kozmik dramada oynanacak en önemli rol askerî bir kuvvet olarak toprak sahibi varlıklı kesim ile birlikte, rahiplerindi.

Yine de, ulûhiyetin ahlakî taleplerini onun tarımsal mevsimlerin akışını temin etmedeki rolünden daha fazla vurgulayan din türünü özellikle tacirlere bağlamakta, Max Weber kesinlikle haklıdır.[13] Peygamberlerin, köken olarak belki ziraî yaşam tarzından ilham olunan, adil muamele ve paylaşım talepleri kolayca ticaretle ve ticarî sözleşmelerle ilgili olarak yorumlanabilirdi; böyle yorumlandığında, böylesi bir din, pazarla, başlangıcı çok eskiye giden doğal düzenin bereket ve devamlılığının temini kendisinden niyaz edilen herhangi bir doğa tanrıları kültünden daha acil biçimde alâkalı oluyordu. Mazdekî geleneğinin tek-tanrıcı özellikleri daima, en üst toplumsal düzeylerde tavize mecbur kalma tehdidi altındaydı; Sâsânî devlet dini hiçbir zaman çok arı değildi. İran-Sâmi konfesyonel dininin genel yapısı içinde diğerlerinden farklı görülen şey, ziraata dayalı kültürün genel arkaplânına, ticarî unsurların popülizmi tarafından biçimlendiği zaman, keskin biçimde karşı koymasıydı. Bir Allah inancına dayalı bir görüşle, ahlâkî bir Allah'a verilen önem, —ki kent yaşamı içinde güçlenmişti— doğa tanrıları kültünden geriye kalan toplu dinî

13. Max Weber'in tahlilleri, —onun maksadının mahiyeti dolayısıyla— şematiktir; o kadar ki, bu tahliller neyin vuku bulup neyin bulmayacağını düzenleyen evrensel düsturlardan ziyadesi için tetikte bekleyen olasılıklara kapı açarlar. Onun gündeme getirdiği müzakereler tarih-dışı olsalar da, özel durumlarda değişik sosyal fenomenlerin karşılıklı ilişkilerine dair herhangi bir analiz teşebbüsü için çok değerli bir başlangıç noktası sunarlar. Maalesef, Weber İslâm hakkında çok az şey söylüyor. Onun *Wirtschaft und Gesellschaft*'taki (Tübingen, 1921-22) "Religions-sociologie" makalesi *The Sociology of Religion* olarak tercüme edilmiştir. (Londra, 1965).

merasimler ve hatta büyü ile azamî tezat içinde, kişilerarası bir ahlâkçılığa dönüştürülerek vurgulandı.

Tacirlerin Mazdekî gelenek içinde olduğundan çok daha yüksek bir konuma sahip oldukları Musevîlikte ve onunla ilişkili gelenekler içinde, toplumsal adalet, dolayısıyla kurulu düzene daha da meydan okuyan anlamlar üstlendi. Herşeyden önce, her kişinin kanun önünde eşit olduğu eşitlikçi adalet, pazarın adaleti olmaya meyletti. Elbette, insan doğasında başlangıçta varolan eşitsizliklerden dolayı, hedeflenen eşitlik kendine özgü toplumsal eşitsizliklerle sonuçlanmaya yüz tutar. Daha radikal bir eşitlikçi adalet, yani toplumsal sınıflar arasında etkili bir eşitlik talebi ise, kendilerinin herşeyden önce ayrıcalıklı bir sınıf teşkil ettiklerini gören tacirlerce, her zaman pek ileri sürülmedi. Yine de, İbrahimî geleneklerin birçoğu (ve hattâ Ökümen'in diğer bölgelerindeki, oldukça farklı geçmişe sahip bazı dinî gelenekler) başlangıçta, toplumdaki daha az ayrıcalıklı sınıfların diğerleriyle eşit itibarını ve nihaî haklarını yansıttılar. Yüzyıllar boyunca, her İran-Sâmi dini içersinde, gelenek tekrar ve tekrar bu tür bir eşitlikçi adaletin müştereken vurgulandığı ve bir dereceye kadar kendisinden pratik sonuçların çıkarıldığı yeni modeller geliştirme eğiliminde oldu. Maamafih, genellikle, bunlar yerleşik hale geldikçe, dinî liderler, olsa olsa ikinci dereceden değişikliklerle, sosyal düzeni o gün için kabul etmeyi haklı göstermenin yollarını buldular. Haklılığı doğrulanamaz mevcut ayrıcalık ve talihin yaver gitmesi durumlarından dolayı hissedilen herhangi bir suçluluk duygusu hayırhah fiiller ve salih ameller vasıtasıyla hafifletilmek durumundaydı; ki bu arada toplumsal adaletsizliğin kendisi, bir bütün olarak kozmik düzen içinde dengelenecek, ya da hatta neticede giderilecek geçici bir mesele olarak kabul edildi.

POPÜLİST MİZAÇ

Pazarın popülist ruhu, nebevî ahlakî eğilimin, bütün yönleriyle kişisel bir maneviyatçılığa, yani müstesna bireylerin ya da hatta topyekün ayrıcalıklı sınıfların bazen yaşatmaktan memnun oldukları daha bir muhayyileye dayalı değerler gibi başka herhangi bir türden kültürel değerler pahasına bile, kişilerarası ilişkilerde adalet ve eşitlik üzerinde ısrara dönüştürülmesi suretiyle daha etkili bir şekilde açığa vuruldu. Sıradan birey, görevi cafcaflı olandan çok yararlı olanı, günlük yaşamı gereksiz yere süslemek ya da hatta ona engel olmak yerine o yaşamın külfetlerini karşılamada kendisine ve başkalarına yarayanı yapmak olan, dürüst bir adam olmalıydı. Aristokratlar doğrusu yaratıcı olanı, macera isteyeni, zevkli olanı övecek; özel maharet ve ustalık isteyen faaliyetlerde gösterilen müstesna başarılara değer verecek boş vakte sahip olabilirlerdi. Tacire gelince, o hiç de basit bir köylü değildi, kendine ait bir yüksek kültürü vardı. Yine de normalde, sosyal yönden daha ayrıcalıklı bir ko-

numla birlikte gündeme gelebilen kişisel bir ayrım bekleyemez; ve de, hatta savurgan bir tavırla sanat dallarını himaye eden şatafatlı gösterişin gereğini yerine getiremezdi. Onun kültürü kendini ortak yükümlülüklerin yerine getirilmesindeki mükemmellikle ifade etmeliydi.

Pazarın yüksek kültürü, bu nedenle, daha makul meziyetleri, kişisel cesaret ya da politik veya sanatsal ustalığı değil, 'burjuva meziyetlerini', tutumluluk, itidal ve herşeyden önce kanun ve düzene saygıyı vurguladı. Özel maharet ve lüks sarfiyat gerektiren şeylerin—simya ve astrolojide öngörülen bilim; anıtsal heykeltraşlık ve resimde kullanılan sanat; ipek ve altında sergilenen müsriflik— zaten sıradan insan için erişilebilirliği şüpheliydi. Din alanı içine taşındığında, bu tutum eski doğa tanrıları ile ilişkileri nedeniyle bu şeylerin bazılarına karşı yapılan özellikle manevî itirazları pekiştirdi. Genelde, böylesi bir bakış tarzı, meselâ, Talmud'da teşvik edilen ahlâkçılıktan yana, görkemli estetik gösterilerin ihmaline yöneldi. Popülist mizacın takdir edebileceği şey, o da özel bir ayırım yapıldığında, olsa olsa, kişisel bir öz-disiplinin ötesinde hiçbir bereketli kaynak gerektirmeyen bir estetik ustalık idi.

Popülist mizaç açısından tek-tanrıcı ahlâkî vurgulama, nasıl doğa kültleriyle arasındaki tezatta azamî ölçüde uyuşmaz olan eşitlikçi ahlâkçılıkla sonuçlandıysa, tek-tanrıcı kozmik drama da gidişatından her bireyin sorumlu olabileceği yakın insanlık tarihi halinde somutlaştırıldı. Eğer yılların mevsimlerle belirlenen dramatik dizilişine ve bu nedenle de toprak sahibi aristokratın galebe çaldığı doğal düzene bağlayan herhangi bir benzeşimden kurtarılırsa, kozmik dramanın anlamı, daha da kesin hale gelebilir; tamamı ile irade ve eylem, pazarlık ve pazarlık sonucu varılan anlaşmanın ifası bakımından yorumlanabilirdi. Bu perspektif içinde, tarihî dramada önemli olan, böylesi bir dinî topluluğun bir sorumlu bireyler grubu olarak yaptığı eylem ve karşılaştığı akıbet idi. Tüm dünyada olduğu üzere, böylesi bir dinî grup sıradan insanlardan oluşuyordu ve hatta —eğer mümkünse— onlar tarafından yönetilmeliydi. Bu grup, eşitlikçi olmalıydı; üyeleri esas itibarıyla eşit statüdeydiler. Yahudiler arasında, hahamlık bile şüpheliydi: kim en fazla bilgili ve dindarsa, o hahamdı— yani tam anlamıyla halktan bir lider. Tarih herkesin beşerî ilgisine ihtiyaç gösteriyordu. Sonuç olarak, popülist bir mizaç, tek bir dinî cemaatin taleplerini arttırabilirdi. Aristokrat itibarını sıradan insanın fazla hesaba katılmadığı toplumun doğal düzeni içindeki yeri vasıtasıyla buldu. Ama inanç topluluğu içinde, aristokratın itibarının mesele olması gerekmezdi; burada, sıradan insan prensipte diğerleri kadar önemli olabilirdi. Nihaî tarihî sorumluluk, dinî cemaat tarafından yekvücut olarak üstlenildiğinden, bütün insanlar bireysel olarak ona destek vermeye çağrıldılar. Birey onun dışında zahmete değer hiçbir şey yapamazdı. Böylesi bir topluluk, yalnızca sözümona bir topluluk değil, talepleri bütün üyelerince tümüyle paylaşılan bir topluluktu. İdeal-

de, her birey kendi ruhani yaşamını bütünüyle onun kuralları içinde yaşamalıydı. Popülizmle birlikte, böylece, dinî topluluğun kendine özgü talepleri de daha geniş kapsamlı, evrensel ve uzlaşmaz hale geldi. Yalnızca tek bir doğru inanç vardı ve diğerlerinin tümü yanlıştı.

Halk kesiminin konfesyonel dinî topluluklar arasında, münhasıran ve kat'iyetle onlardan birine ya da diğerine ait olmak üzere bölünmesi eğilimi, hiçbir yerde Nil'den Amuderya'ya kadarki bölgede olduğundan daha güçlü değildi. Daha popülistik olanları kadar şiddetli olmasa da, tek-tanrıcı geleneklerin daha aristokrat kafalı insanları bile, (herhalde diğerlerine tepki olarak) bu eğilime kapıldılar. Daha doğuda, din adamları güçlerinin doruğundayken bile, hiç kimseyi, yalnızca tek bir sisteme bağlılığını ilan etmeye hiçbir zaman ikna edemediler. Daha dindar olanlar doğrunun bütünüyle —ya da en azından en kusursuz şekliyle— bir ya da başka bir dinî gelenek içinde dile getirildiğine genellikle ikna oldularsa da, sıradan ahalinin birçoğu daha popüler tüm geleneklerin temsilcilerine daima eşit ölçüde saygı gösterme eğiliminde olmuşlar gibi görünüyor. Avrupa bölgesinde, yeni dinî modeli ilk ortaya koyan dinî gelenekler, çok-taraflı bağlılıklara karşı, aynı şekilde genellikle hoşgörülüydüler; her hâlükârda, bir kimse ilk önce bir Romalı olarak kaldı ve ancak ondan sonra yeni kültlerden birinin bir üyesi oldu. Tek bir —şüphesiz Sâmi kökenli— dinî gelenek resmî ve münhasır bir statü kazandığında bile, çok geçmeden genel kültürün o kadar tamamlayıcı bir parçası haline geldi ki, bir Romalı olmak ve resmî kiliseye bağlı bir hıristiyan olmak hemen hemen denk hale geldi. Diğer taraftan Nil ve Amuderya arasında, konfesyonel bağlılıkların yükselişi, kısa zamanda tüm ahalinin karşılıklı olarak birbirini dışlayan birçok rakip dinî topluluklar halinde organize olmaları ile; yani, esas olarak bölgesel olmaktan çok dinî olan *cemaatler* halinde organize olmaları ile sonuçlandı. Bunlardan hiçbiri ile ilişkide olmamak kadar, bu tür cemaatlerin iki ya da daha fazlası ile ilişkide olmak da, sosyal yönden düşünülemez birşeydi.

Herkes kabul olunmuş standart cemaatlere girmeye zorlanamazdı. Nebevî tek-tanrıcı gelenek ortamında, Helenik düşünceden ve özellikle de Eflatun'un felsefî hikmet anlayışından etkilenen farklı bir hareket başgösterdi. Ki, bu hareket içindeki en özgün geleneğe, işrâkî kozmik *bilgi*, *gnosis* vasıtasıyla ruhu maddî bedenin zulmet ve dalâletinden kurtarmaya çalıştığı için, 'Gnostisizm' adı verilmiştir. Gnostikler ve manevî açıdan onlara yakın olanlar evrenin, bütünüyle olduğu kadar tüm ayrıntılarıyla da (olumlu ya da olumsuz) insanlarla birlikte anlamlı olduğuna, ve onun, Allah'ın yalnızca kavranılması imkânsız olan kendi amaçları için keyfî olarak yarattığı birşey olmadığına hükmettiler; ama anlam, nesnelerin ve olayların görünüşteki yapı ve dizilişinde değil, onların kendisinin izleri ya da belki sembolleri oldukları, onların gerisinde var olan saklı bir gerçekte yatıyordu. O halde, evrenin gizli

anlamını kavramak ve onu anlamak insanoğlunun hakikî meşgalesiydi; bu, birey ruhunun arınma ve aydınlanma süreci içinde olurdu; ki bu sürecin kendisi, tüm evrenin gizli anlamının meydana çıkacağı daha hakikî bir hale doğru gittiği kozmik bir aydınlanma sürecinin bir parçasıydı. Dolayısıyla, dünyanın zahirî ahvali, arayış içindeki ruhu bu ahvalin gerisinde yatan batınî gerçeğe doğru yönlendirmenin ötesinde, popüler ölçüde kabul gören dinî gelenekler de dahil, fazla önem taşımıyordu. Önemli olan bireysel aydınlanma idi; ve tipik bir şekilde bu aydınlanmayı bir cemaat bağılılığı içinde başarmak, aydınlanmayı çoktan başarmış olan daha bilge bir bireye mürit olmak vasıtasıyla başarmak kadar mükemmel olmazdı; ki kendisine müritlik edilen bilge kişi de —doğrudan vahiy gelmiş olan kimseye kadar geriye giden bir müritler zinciri içinde— sırası geldiğinde, kendinden önce gelenden irfan almış olurdu. Buna rağmen, bu tür birçok hareket kendilerine ait küçük dinî cemaatler oluşturmakla sonuçlandılar.

Gnostik hareket ve manevî yönden ona yakın olanlar özellikle Nil'den Amuderya'ya kadarki bölgede (ahalinin arayış içindeki bir kesimi arasında), Mısır ve Sâmi topraklarında ve belki İran'da yaygındılar; ama bunların yazılarının büyük bir bölümünde Grekçe kullanıldı ve bu yazılar Grek ve hatta Latin Avrupa topraklarında bile çok etkiliydiler. Mihver Çağ sonrasındaki ilk yüzyıllar içindedir ki bu değişik seçkin dinî gelenekler bir biçim aldılar ve çoğu Gnostik mezhep bellibaşlı popüler dinî geleneklerden biriyle, özellikle de Hıristiyanlıkla, ilişkiye girdi. Ama bu türdeki hareketlerin (tam anlamıyla Gnostik bir mezhep olmasa da) en popüler olanı bütünüyle bağımsız bir cemaat oluşturdu: Maniheizm. Ki tekrar karşımıza çıkacak. Bütün bu hareketler (bu perspektif içinde Gnostisizm ile ilişkilendirilebilecek olan bazıları, gerçekte diğer bakımlardan bazı başka gelenek gruplarıyla, Gnostik geleneklerle olduğundan daha fazla şey paylaşsalar dahi), aralarındaki farklılığa rağmen, onların en iyi bilineni olan Gnostik harekete izafeten, beraberce karakterize edilmelerine imkân sağlayan bazı müşterek özellikleri paylaştılar. Ya da belki şöyle demeliydik, gnostik tipte eğilimler, çok yaygındılar; öyle ki bunların izleri İran-Sâmi topraklarında dönemin hemen hemen tüm dinî hareketlerinde bulunabilir.

İster açık, ya da daha yaygın olarak, ister kapalı biçimde olsun, Nil'den Amuderya'ya kadarki bölgenin Mihver Çağdan sonraki yüksek kültürün dört çekirdek bölgesinden birisi olmayı sürdürmesi, dinî cemaatlerle ilgilidir. Sâmi ve İran gelenekleri Helen gelenekleri karşısında geri planda kaldıklarında ortak idarî ya da hatta ticarî süreklilikten fazla destek görmediler. Bağımsız bir yüksek kültürel yönelimin sürekliliği, müşterek bir klasik dilden çok, herşeyden önce çeşitli dinî cemaatler içinde açığa vuruldu, ki bu topluluklar çok yönlüydüler ve bütünüyle kesin bir sadakat bekliyorlardı. Dolayısıyla, önde gelen her dinî cemaat Aramî ya da İranî dillerin bir türü olan, kendine özgü

az-çok yerel bir edebî dil geliştirme yoluna gitti. Bu dillerin her biri içinde, Mihver Çağın peygamberlerine kadar giden gelenekler az-çok bağımsız olarak geliştiler. Tümünde, bu peygamberlerden kalan seçkin yazılar, en azından tercüme edilmiş halde, korundu; bazan da bir gelenek bütünüyle yeniden oluşturuldu. Yunanca Nil ve Amuderya arasındaki bölgenin büyük bölümünde, uzun süre en yaygın müşterek yüksek kültür dili olarak kaldı, ama—açıkça Helenik belirli bazı şehirlerin ve (Roma vilayetlerinde) yüksek tabakalardaki bazı belirli unsurların dışında— giderek felsefe veya bilimle ilgili çevrelerle sınırlı kaldı; ve bu konular bile giderek çeşitli dinî cemaatlerin Aramî ve İranî dilleri içinde işlendi.

KONFESYONEL İMPARATORLUKLAR

Helenik kültürün etki alanı dışında kalan İran ve Sâmi halklarının kültürel bağımsızlıkları, politik açıdan, Roma'nın (Suriye'de) yönetimi ele geçirdiği yerlerin dışında doğrudan Helenik (Selevkî) idaresinin yerini alan İran ve Irak'ın Arsakîler/Parthlar imparatorluğunda, olsa olsa kusurlu bir şekilde açığa vuruldu. Ama miladdan sonra üçüncü yüzyılda, konfesyonel dinlerin artan üstünlüğü ile birlikte, hem Roma hem de Parth imparatorlukları İran-Sâmi geleneklerinin (illâ ki en popülist formları içinde olmasa da) daha etraflı biçimde dile getirilmelerine imkân verecek tarzda bir değişim geçirdiler.

Akdeniz'de, oldukça yoğun bir anarşi döneminden sonra Romalıların eski imparatorluklarının yerini, iktisadî hayatın ve eski Helen kültürünün merkezine Roma'nın olduğundan daha yakın bir başkent olan Konstantinopol'le birlikte, Akdeniz halklarını daha dengeli biçimde temel alan bir yapı aldı. Yeniden yapılanmış olan Roma imparatorluğunun yeni bir konfesyonel dini, Hıristiyanlığı benimsemesi bu zamana rastlar. İşte Roma imparatorluğunu daha sonra İslâm'ın geleceği ortama dönüştüren hadise buydu.

Batı eyaletlerinin Latincesi imparatorluk içinde hukuk ve diğer bazı alanların dili olarak sürdürüldüyse de, imparatorluğun asıl kültür dili Yunanca idi. İmparatorluğun hem Latin hem de Yunan eyaletlerinin (şüphesiz, Suriye ve Mısır'daki geniş çevreler de dahil) ilgilendikleri klasikler, Homer'den Aristo'ya Yunan ustaları idi; ve, imparatorlar aslında neredeyse mutlak efendiler iken bile, siyasî ve sosyal ideallerin kökleri halâ kadim Yunan polis'inin özgürlük ve yurttaşlık meziyetinde bulunabilirdi. Maamafih, dördüncü yüzyılın başından beri, imparatorluk resmen hıristiyan olmuştu. Hıristiyan Yeni Ahid'i (İncil) Yunanca yazılmış bile olsa, Hıristiyanlığın kökeni Sâmi Bereketli Hilâl topraklarındaydı. (Suriye ve Mısır'daki hıristiyan cemaatler, daha Helenik ve Latin grupların resmî kilisesinden farklı cemaatler haline, yavaş yavaş geldiler.) Hıristiyanlık ruhu— ve heybetli kilise kurumu—yönetici sınıfların birliği için, ana klasik Yunan geleneğine karşı uzun zamandır oldukça

yoğun bir yarış içindeydi. Bu nedenle Hıristiyanlığın zaferi yeni bir çağ başlattı. Helenistik sanat, felsefe, hatta bilim ve hukuk, daha uzak doğuda olduğu kadar, Roma eyaletlerinde de hıristiyan etkisinin altında yeniden yoğruldular. Müslümanların bu dönemine de bu biçim içinde ulaştılar.

Hz. Muhammed (sav) zamanına gelindiğinde Roma imparatorluğunun en belirgin özelliği, Suriye ve Mısır'da (ve hatta Mağrib'deki bazı unsurlar arasında) yaygınlığını kaybetmesine rağmen, çok geniş bir alanda hıristiyan kilisesine verdiği destektir. Onun zamanında Roma imparatorluğu batıda birçok eyaletini kaybetmişti; ellerinde kalan topraklar Kuzey İspanya, Kuzey Afrika, (Roma dahil) İtalya'nın bir kısmı, Dalmaçya, ve Sardunya ve Sicilya gibi adalardı; fakat denizleri hâlâ kontrol ediyordu ve doğuda Balkan ve Anadolu yarımadalarına, Suriye ve Mısır'a hakimiyetine hemen hemen dokunulmamıştı.[14]

Bu arada Akdeniz topraklarında, Roma imparatorluğunun yeniden yapılanmasının görüldüğü aynı üçüncü yüzyılda, Parth hanedanlığı Irak ve İran'da savaşlar neticesinde yerini İranlı Sâsânî-Fars hanedanlığına bıraktı.[15] İslâmîleşmiş kültürün kökenleri tablosunda açıkça ortaya çıktığı gibi, Sâsânî imparatorluğu doğuda Roma imparatorluğunun büyük bir rakibiydi ve halife devletinin en önemli selefi durumundaydı. Sâsânî başşehri Medâyin, Dicle nehri üzerinde daha sonra müslüman Bağdat olacak yerin yakınında ve eski Babil'den kırk kilometre uzaktaydı. Sâsânî-Fars soyluları, eski Akamanış-Fars imparatorluğuna, kendileri için bir model nazarıyla bakmışlardı. Sâsânî toprakları, Akamanışların Avrupa'nın içinde almış oldukları topraklar kadar geniş değildi. Hatta Mısır ve Suriye'ye de sahip değillerdi. Bu iki eyaletin, Roma imparatorluğu tarafından güvenliğin sağlanabilmesi için baskı altında yönetilmesine devam edildi ve böylelikle de Hıristiyanlıkla değiştirilmiş Yunan geleneklerinin en önemli taşıyıcıları tarafından da yönetilmelerine devam edilmiş oldu. Bereketli Hilal topraklarının yarısından fazlasının Sâsânîlere ait

14. Önemi bakımından şunu hatırlatmak gerekiyor: Müslümanların kendisiyle yüz yüze geldiği Roma imparatorluğu, tüm imparatorluğun zayıflamış olsa da sürekliliğini devam ettirdiği nazara alınırsa, bir "Doğu Roma İmparatorluğu" değildir.

15. Sâsânî yönetici sınıfına çoğu zaman "Persli" atfında bulunulur; ayrıca imparatorluğun kendisine de bu isim takılır. Çünkü hanedanının kökeni, Akamanışlarınki gibi, güneybatı İran'daki —kadim Yunanlıların Persis dediği— Fars'tadır; ve resmî dili yanlışlıkla "Pehlevice" denilen "Orta Farisî" dili olan Pârsîk'tir. Her ne çağda olursa olsun, Fars'la ilintisine atfen "Fârisî" teriminin bu şekilde kullanılması, bu çalışmada daha yaygın olan kullanımla ancak uzaktan ilgilidir: ben, Farisî terimini, Fars'dan çıkan bir hanedanın yönetimi altında olsun olmasın, "Yeni Farisî" diline ve o dili konuşan geniş halk yığınlarına atfen kullanıyorum. Dikkatle kullanılırsa, iki kullanışın bir ihtilâfa yol açmadığı görülebilir; ilki İslâm-öncesi zamanlar için, ikincisi İslâmî zamanlar için. Maamafih, dikkatsiz bir şekilde kullanıldığında, karışıklar çıkması kaçınılmazdır. (İleride Beşinci Kitap'taki I. Bölüm'de incelenen Safevî imparatorluğu kısmındaki 3. dipnotla karşılaştırınız.)

DÜNYASI BAĞLAMINDA İSLÂMÎ KÜLTÜRÜN KÖKENLERİ, 226-715

Batı Avrupa	Nil-Amuderya arası bölge	Hindistan	Çin
	226 İran ve Irak'ta, kendinden önceki Parth imparatorluğuna göre daha merkezîleşmiş bir temele dayalı Sâsânî imparatorluğunun kurulması.		**220** Birleşik Çin devleti geleneğini kurmuş bulunan Han hanedanının sonu.
314 Latin hıristiyanları kendi aralarında Roma piskoposunun (Papa) önceliğini kabul ediyorlar. **430** İlk Latin ilahiyatçı Augustine'in ölümü.	**285** Akdeniz havzasında, askerî kaosun ardından Roma imparatorluğunun daha merkezîleşmiş bir temele dayanarak yeniden yapılanması.	**320** Kuzey Hindistan'daki kültürel filizlenmenin hâmileri olan Gupta hanedanı kuruldu.	**386-534** Kuzey Çin'de Budizm'in Türk hâmileri olan kuzey Vei hanedanı.
486 Gal'de (son Roma valilerinin yerini alan) Merovingian Frenklerinin yönetimi. **496** Gal'li Clovis'in Roma Hıristiyanlığına dönüşü.	**485-498** Aristokrasi aleyhtarı ıslahatçı Mazdek'in Sâsânî hâmisi Kubâd'ın ilk saltanatı. **540-562** Rum imparatoru Büyük Jüstinyen ile Sâsânî imparatoru Büyük Nûşirevân arasındaki savaşlar.		
568-571 Roma imparatorluğu İtalya'nın iç kesimlerinin çoğunu (ikinci ve son kez) Lombard barbarlarına kaptırıyor.	**689-628** Mısır, Suriye ve Anadolu'yu Bizans'tan alan (y. 611-627), sonra yitiren Sâsânî hükümdarı Hüsrev Perviz.	**606-647** Harşa kuzey Hindistan'ın son önemli Hindu imparatorluğunu yönetiyor.	**589** Çin imparatorluğunun Sui hanedanının yönetiminde yeniden birleşmesi.
590-604 Büyük Gregory Roma'da Papa oluyor (Roma hâlâ Konstantinopol'deki emperyal yönetime tâbi.)	**622-632** Hz. Muhammed Medine'yi yönetiyor ve Araplar arasında müslüman siyasal toplumunu kuruyor. **644** Mısır'dan batı İran'a kadar, en kararlı Arap fetihlerini yöneten ve yönlendiren Hz. Ömer'in vefatı. **661** Hz. Ali'nin vefatı, dağılan Arap devletini Muaviye yeniden birleştiriyor.		**618** Têng hanedanı Çin'in siyasî ve ticarî uyanışını sürdürüyor.
714-741 Şarl Martel Frenk krallığına gücünü yeniden kazandırıyor ve kuzey Gal'de Arapları mağlup ediyor.	**692** (680'den itibaren) tekrar nükseden bir dağılmadan sonra, Abdülmelik, Suriye gücü temeli üzerinde, Arap devletini yeniden kuruyor. **715** Yönetimi altında Arapların İspanya ve Sind'i fethettiği Velid'in ölümü.		

olması ile birlikte, İran-Sâmi kültürünün çoğu merkezini barındıran İran dağlık arazilerinin büyük kısmı, Sâsânî iktidarı zaman zaman kuzeyde ve doğuda dağların ötesinde Arabistan kıyılarına ve bir zaman için Suriye, Mısır ve hatta Anadolu'ya kadar genişlerken, Sâsânîlere ait kaldı.

Sâsânî ülkesinde yüksek kültürün başlıca iki dili vardı, ve bunların her biri Akamanış imparatorluğunda olduğu ve İslâmî yönetim altında olacağı gibi, İran ve Sâmi dil ailelerine aitti. İran dillerinden biri yüksek dağlık arazilerde, özellikle güneybatıdaki Fars'ta konuşulan ve sarayın ve Mazdekçi dinin resmî dili olan, Pehlevice'dir (aslen Pârsî). Hint edebiyatından yapılan çeviriler Pehlevice'de en anlaşılır hale getirildi. Sâmi dillerinden, özellikle Irak'ın Nesturî hıristiyanlarınca kullanılıp Süryanice olarak adlandırılan bir Aramîce formu, Yunanca'nın kendisinden başka, Yunan kültürüne ait geleneklerin en önemli taşıyıcısıydı. Tabiî bilimlere ait pek çok çalışma Yunanca'dan Süryanice'ye ve bazıları da Pehlevice'ye tercüme edilmişti. Halkedoncu resmî Roma kilisesine muhalif olan hıristiyan teb'alar arasında Nesturî kilisesi Roma imparatorluğunun tabiî muhalifi olan Sâsânî imparatorluğunca desteklendi).

Fakat (Eski Akamanış —ve özellikle daha sonra gelen İslâmî— dönemdeki durumlara nisbeten zıt olarak) başlıca iki dil farklı geleneklerin taşıyıcısı oldular. Bundan başka, diğer edebiyat dilleri aynı zamanda bütün bir bölgede, Maveraünnehr havzasında, güneydoğuda olduğu gibi, kısmen dinî cemaatlere, kısmen de mahallî geleneklere dayalı olarak kullanılmıştır. Özelde Aramîce'nin diğer formları, yahudiler ve Roma imparatorluğu yerleşik kilisesinin henüz karşıtı olmuş bulunan sınır boyları ahalisi dahil olmak üzere, diğer hıristiyanlar tarafından da kullanılmıştır. (Mısır'da muhalif kilise yerel Kıptî dilini kullanıyordu.) Sâsânî yönetimi altındaki Irak, Ökümen boyunca, yahudi hayatının merkeziydi; Talmud (bir Aramîce formu içinde) orada derlenmiştir.Yahudiler Irak'ın şehirlerinin ve kırsal bölgelerinin nüfusunun önemli bir kısmını oluşturuyorlardı.

Sâsânî sarayı eski Akamanış imparatorluğuna kendine bir model olarak bakmış olmasına rağmen, yeni imparatorluk eskisinin restore edilmiş halinden çok uzaktı; eski imparatorluk için tabiî olarak kendi zamanı olan Mihver Çağının siyasî karışıklıklarından sonra neticelenen bütün kültürel formları bir bütün halinde bir araya getirmek mümkün değildi. Sâsânî kültürü ve ideal toplum fikri içerisinde yalnızca Akamanışlardan değil, aynı zamanda eski Babillilerden de intikal eden birçok geleneğin izi görülebilir. Sâsânîlerin evrensel-mutlak bir hükümdar umudunun tarafsız gücü basit tutkulara engel olabilir, sıradan halk için barışı ve adaleti getirebilir: böylece de Akamanış tecrübesine geri dönülmüş olunurdu. Büyük Monarşi ideali yine de hoşgörülü

Akamanış yönetiminin taklidi değildi. Bu ideal eski Yunan monarşilerinin büyük çaplı ekonomik inisiyatifinden miras alınmış (İskender ismi Romalılarınki kadar, İranlıların muhayyilesinde de büyük bir rol oynamıştır); ve belki merkezî iktidarla ilgisini, daha sonraki Parthlılar döneminde kontrolü altındaki bir merkezî denetimden doğan hoşnutsuzlukla göstermiştir. Sâsânî mutlakiyetçiliği, zamanın imparatorluk rejimlerinin (temelleri bakımından) en tipik örneği olarak, özgün biçimde Mihver Çağ-sonrası bir siyasî düzeni temsil ediyordu. Bütün bunların üzerinde, imparatorluk içinde en azından hâkim sınıf arasında kültürel birliği teşekkül ettirmek için hazır kılınmış resmî bir konfesyonel dinî bağlılık biçimi tarafından destekleniyordu.[16] Hıristiyanlığın Roma imparatorluğu içine yerleştiği zaman zarfında, Sâsânî ülkesinde ise, hanedanlığın ilk hükümdarları tarafından, benzer bir konum Mazdekîliğe verilmişti. Bu gelenekte insanlar yüce bir peygamber olarak Zerdüşt'e ve onun çok yaratıcı saikler kazandırması muhtemel şiir terkipleri olan Gâthâ'lara büyük bir saygı gösteriyorlardı. Ahura Mazda nurun ve hakikatin efendisi olarak yaratılış devresinde zulmete ve dalâlete karşı gayret sarfediyordu. Ayrıca gelenek de, gelecekte kapsamlı bir dinsel örnek arz etmek için bunun üzerine bina edilmişti. Bu gelenek, Ahura Mazda'nın nurunun, bir sembolü olarak yanması devam ettirilen kutsal bir ateşin içinde bulunduğu ve birçok ilahî gerçeğin melekî ifadeleri durumundaki, "İhlas" ve diğer koruyucu ruhlardan gerektiği gibi dua ederek yardım istenen ve onlar tarafından şereflendirilen mabedlerin koruyucuları olup, mensubiyetin babadan oğula intikal ettiği din adamları sınıfının, yani Maci'nin öğrenim ve törenleri üzerinde merkezlenmişti. Aslında, resmî düzeyde Maci bir eski tanrılar panteonuna oldukça hoşgörülü davranmak zorundaydı. Vicdanıyla hareket eden dindar kişilerin hayatında, iman, ifadesini en çarpıcı biçimde bir ânda ve kapsamlı bir saflık anlayışında —bedenî ritüel saflığı ve hakikate yönelen bir aklın saflığı— buluyordu.

Belirttiğimiz gibi, resmî Mazdekîliğin tarımsal-yönelimli ve aristokratik bir yapısı vardı. Adalet, iyi düzenlenmiş, babadan oğula intikal eden bir sınıf toplumu içerisinde tesis olunacaktı —ki, her bir sınıfın kendine özgü izzeti ve mükâfatı olacaktı. Köylüler zarurî ihtiyaçların üretiminde en mühim görevi

16. Sâsânî imparatorluğu —ve genelde İslâm-öncesi binyıllarda Bereketli Hilâl ve İran'ın durumu— hakkında, başka herhangi bir yazılı tarih dönemi hakkında olduğundan daha az bilgi sahibiyiz. Mazdekçi dinî gelenek hakkında bkz. Jacques Duchesne-Guillemin'in *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962) kitabı, özellikle de "Histoire des études" başlıklı bölümdeki bibliyografik bahis. Sâsânî imparatorluğuna dair bir inceleme için, bkz. Arthur Christensen'in bir nebze sönük ama vazgeçilir de olmayan eseri *L'Iran sous les Sasanides* (2. ed., Kopenhag, 1944). Dönemle ilgili en önemli bilginlerimiz olan, ama eserleri büyük dikkat gerektiren Zaehner'in ve Altheim'in konuyla ilgili eserlerini kullanılır kılacak yorumlar için, bkz. [İngilizce orijinalde] "Giriş" bölümündeki tarihsel metoda dair bahisteki İslâmiyat araştırmalarının tarihine ilişkin kısım.

yüklenmek suretiyle şereflendirilmişti. Bu görev ise, hayat için gerekli olan beslenmeyi sağlamak üzere mukaddes toprağın işlenmesi idi. Onlar şimdiye kadar sadece kendi hayatları için gerekli ihtiyaçlardan fazlasını toprak sahipleri, devlet memurları ve Maci'ler için üretiyorlardı; en son zikrettiğimiz sınıfların imtiyazları ise, yabancı yağmacılara karşı ülkeyi koruma, ve insanlar ile tanrı arasında iletişimi sağlama konusundaki fonksiyonlarından dolayı haklı bulunuyordu. Hükümdarların ve din adamlarının lüks eşyalar konusundaki isteklerini tedarik eden kentli tacirlerden ve zanaatkarlardan oluşan diğer imtiyazlı gruplar ise, resmî sistem içinde daha az itibara sahip gibi görünürler. Teoride, medeniyetin daha önemsiz sanatlarına (ki bunların içine kozmik açıdan önemli sayılan din adamlığı sanatı ya da hükûmet etme sanatı dahil edilmiyor) çok az bir yer verildi, ve onların temsilcilerine bir parazit nazarıyla bakıldı. Pratikte ise, imtiyazın getirdiği lüksleri temin edenlere de imtiyazlı bir konum sağlandığı için dolaylı yoldan bu sanatlar da meşrulaştırılmış oldu.

SÂSÂNÎ İMPARATORLUĞUNDA POPÜLİZM

Sâsânî imparatorluğu bölgesel devletlerin ve yarı bağımsız şehirlerin nisbeten gevşek bir birliği mahiyetindeydi ve merkezî hanedanlık bunlar arasında sık sık çıkan savaşları önlemede başarısız olmuştu. Belki de diğer dönemlere oranla daha az servet biriktirilmişti; ki belki bu yüzden bugün onlara ait büyük anıtsal kültür eserlerine pek sahip değiliz. Bununla beraber bu dönem gerek ekonomik açıdan, gerek sanatta ve bilimde, dikkate değer bir gayretin sarfedildiği bir dönem gibi görünüyor. Bu dönemde atılan temeller daha sonraları Sâsânîlerin hakimiyeti altında harikulâde icraatlar haline dönüştü.

Sâsânîler döneminde imparatorluk içinde barış genellikle korunmuştu. Teknik açıdan bir şaheser olan ve imparatorluğun durumunu güzelce gösteren anıtsal bina ve heykeller, büyük miktarlarda servet birikimine —yani, (şüphesiz, sıradan köylüler ona ortak olsun, olmasın) imtiyazlı sınıfın elinde büyük bir servet toplandığına— şahitlik ediyor. İktisadî kalkınma ise, iki misliydi. Bir yandan tarımsal yatırım Mezopotamya'nın alüvyonlu düzlüklerinde etkili bir şekilde yapılan büyük ölçekli sulamayla ve de tarımsal nüfustaki sabit bir artışla birlikte zirvesine ulaştı. Diğer taraftan ise, ticaret yayıldı ve endüstrinin gelişmesi teşvik edildi; meselâ Çin'den ipek ithalatı yapıldı ve bu ipek imparatorluk içinde işlendi. Önemli zengin şehirlerin sayısı arttı; Sâsânîler ve hükümdarları ticaretin koruyucuları ve şehirlerin kurucuları olarak nam saldılar.[17]

---

17. Sâsânî İran ve Irak'ındaki refah düzeyi için bkz. Thorkild Jacobsen ve Robert M. Adams, "Salt and Silt in Ancient Mesopotamian Agriculture," *Science*, 128 (1958), 1251-58.

Ticarî gelişme kısmen Afro-Avrasya Ökümen'i boyunca her bir ticarî modelin canlanışına bir mukabeleyi temsil ediyordı. Çin ve Hint-Akdeniz bölgeleri arasında kara ve deniz yoluyla yapılabilecek ticaretten ancak Mihver Çağının sonlarında söz edilmeye başlandı ve hemen ardından bu ticaret hızla ticarî ve malî açıdan önemli hale geldi. Ticaret, yine de Avrupa'da ve güneyinde Sahra çevresinde yapıldığı şekilde, Güney Denizlerinin her yerine (Hind Okyanusunun ve daha doğunun denizlerine) yayıldı. Nil'den Amu Derya'ya kadar olan bölgedeki insanlar sadece kavşakta olmanın bütün avantajlarından yararlanmakla kalmadılar. Yeni ticaret alanlarının gelişmesine de yardım ettiler. Bu dönemde pek çok yerde Mihver Çağının sonunda başlıca ticarî dil olan Yunanca, Bereketli Hilâl'deki unsurların lehine, yerinden edildi. Merkezî Avrasya ticaret yolları boyunca, İran ve Sâmi kültürü ve dini yöresel olarak Çin ya da Hint kültür ve dinlerinden daha baskın hale geldi. Hindistan'ın batı, bilhassa güney-batı sahilleri boyunca, bu dönemde İran (Basra) körfezi bölgesinden gelen yerleşik ya da din değiştirmiş hıristiyan, hattâ yahudi nüfus da sayısal açıdan önemli hale geldi. Batı Akdeniz ve onun hinterlandı olan bölgelerde aynı unsurlar —Suriyeliler (Süryaniler) ve yahudiler— ticarî kültürün taşıyıcıları haline geldiler. O kadar ki, yerel hıristiyan yönetimi altında bile, Yahudilik, din değiştirenler için büyük bir çekiciliğe sahip olduğunu ispatladı. İncelediğimiz bölge, bu dönemde Ökümen'in ticarî merkezi haline geliyordu.

Bilhassa Bereketli Hilâl'deki tarımsal tabanlı imparatorluk güçlerinin konfesyonel cemaatlerde ifadesini bulan avamî hareketler (zaman zaman, en azından bir ticarî kast) tarafından kendilerine meydan okunduğunu farketmeleri, galiba bizi şaşırtmamalıdır. Bütün bu servetin orta noktasında, dinî çatışma, sosyal hayatın başlıca teması haline geldi. Karşıt dinî görüşte olan dinî grupların tamamı yıkıcı değillerdi. Bilhassa yahudi ve hıristiyan bağlamlarda ortaya çıkmış olan Gnostik tipte pek çok mezhebin en azından birkaçı mizaç bakımından nisbeten avamî olup, açık bir sosyal protesto sergiliyorlardı, ama isyankâr değillerdi. Aynı şey, imparatorluğun bir bölümünde ve Maveraünnehr havzasında bulunan budist gruplar için de söylenebilir. (Gerçekte, Budizmin, diğer konfesyonel gelenekler kadar avamî olmakla birlikte, bu noktada kendine özgü bir yol tutturduğu görülür.) İlk olarak Sâsânîler döneminde, Mani dini mensupları, Gnostik tipte bir sistem içinde bütün önceki vahiylerin kendilerine göre sentezini oluşturmaya teşebbüs etti ve İran ve Sâmi kökenli tacirlerin ulaştıkları her yerde kendi kutsal kitaplarını yaydı. Bir süre için, bu din mensupları ve ayrıca diğer hareketlerin de aşikâr temsilcileri Sâsânî hükümdarlığının desteğini kazanmayı umut ettiler. Fakat resmî Mazdekîlik açıkça kurulduktan sonra, resmen tanınmamış topluluklar ya aşağı bir duruma getirildi ya da kendilerine hiç müsamaha gösterilmedi; Sâsânî imparatorluğu asıl silahlı gücünün ağır süvari sınıfını tedarik eden toprak sa-

hibi asilzadelere bağımlı olduğunu kanıtladı. Dinî ve siyasî kurumlardaki bir eksen değişimi, ancak Mazdekî iktidarın altedilmesiyle sağlanabilirdi.

İmtiyazlı sınıflara karşı gelişen sosyal tepki ile dinî yeniliklerin açıkça birleştiği pek çok hareket vardı. Bunların en önemlisi, toprak sahibi imtiyazlı gruba karşı yaygın bir yarı-eşitlikçi adaleti öngören bir programı hükümdara kazandırdığı görülen bir lider olan Mazdek'inki idi. Nisbeten daha merkezî ve bürokratik hale getirilmiş yapısına rağmen, eski soylu aileler Parthlıların zamanından kalma, büyük ölçüde bir bağımsızlığa sahiptiler; (biraz zayıf kalan krallar onlar tarafından yönetildiler ve daha güçlü krallar ise, merkezî siyasetin yürürlükte kalmasını temin edebilmek için onlarla sürekli bir mücadele yürütmek zorundaydılar. Beşinci yüzyılın sonlarında hükümdar Kubâd (Kâvâd) bir süre için zahidâne bir manevî kardeşlik ülküsü adına sosyal imtiyazın daha kapsamlı formlarını yıkmak ya da zayıflatmak üzere Mazdek'in hareketini destekleyerek soyluların büyüyen gücünün ayağını kaydırma çabası göstermeye ikna edildi. Pek çok soylu (çok sayıda olan eşleri de dahil olmak üzere) mallarının çoğunu kaybettiler ve halktan kimseler yüksek mevkilere getirildiler. Bir süre için, devlet büyük bir kargaşa içinde kaldı.

Kubâd, daha sonraki yıllarında bu hareketi terketti, ve onun halefi Hüsrev Nûşirevân bir tepki hareketine öncülük etti. Mazdek ve onu izleyenlerin pek çoğu katledildi, eski resmî Mazdekîlik yıkıldı ve soylulara imtiyazları geri verildi. Fakat açıkça eski mevkilerini tam olarak kazanamadılar. Merkezî otoriteye önem vermeyen soyluların gücü, en azından bir süre için azaltıldı. Nûşirevân, hanedanlığın en güçlü kralı gibi gözüküyor. Bütün imparatorluğu yeniden düzenleme fırsatını kullandı, (vergilendirmeyi) daha ticarî bir temele oturttu, ve özellikle Irak'taki alüvyonlu arazideki sulu tarım için yapılan devlet yatırımını arttırdı. Bu yatırım, doruk noktasına muhtemelen onun zamanında ulaşmış olsa gerekir.

Böylece finansal açıdan destek sağlayan Nûşirevân, güçlü bir merkezî ordu geliştirmek gibi bir konumda, toprak sahibi soylu sınıfı zorla askere almaktan ziyade, onlardan vergi alma yoluna da gitti. Onun hükümdarlık dönemi hakkında şu an çok az şey biliyoruz. Fakat, şurası biliniyor ki, bu ordunun asker kaynağını toprak sahibi soylu sınıfına bağlı olmayan, savaşmayı âdet edinmiş ve Irak'tan kolayca sağlanabilen hayvancılıkla geçinen Arap kabile mensupları oluşturuyordu. Hayvancılıkla geçinen bu Arap toplumu tabiatıyla parçalara ayrılmıştı; onun için, Arap askeriyesine dayanmak, (hâlâ kabile şeklinde örgütlenmiş olsalar bile), hiçbir zaman toprak sahibi soyluların ortaya çıkardığı siyasî tehditle karşılaştırılmayacak derecede, bir tehdit unsuru olmaktan uzak görünüyordu. (Bununla beraber Araplar Nûşirevân'ın ölümünü takip eden birkaç yıl içersinde ard arda sorun oldular). Böylece saray ve onun askerî ve sivil bürokrasisi, belki de şehirlerin daha zengin ticarî

unsurlarından bazılarının işbirliği ile büyük ihtimalle toprak sahibi soylulardan kesin bir bağımsızlık ve belki de daha büyük bir önem kazandı. Nûşirevân örnek bir hanedanlığın örnek kralı olarak, sonraki zamanlarda da saygı gördü ve krallık adaletinin en yüksek temsilcisi oldu. Müslümanlar, Hz. Muhammed (sav)'in onun zamanında doğduğunu belirtmekten gurur duyarlardı. Başlangıcından itibaren Sâsânî döneminin ayırd edici özellikleri olan merkezîleşme ve şehirleşme eğilimleri onun zamanında zirvesine ulaştı.

Nûşirevân zamanı geleneksel bakımdan Sâsânî edeb kültürünün de zirvesiydi. Destanların ve kraliyet icraatlarının anlatıldığı anıtsal tarih, anıtsal görsel sanatlarla paralellik arzediyordu. Daha açık bir durumda, saray edebiyatının geniş menzilli bir merak uyandırma işlevini yüklenmek zorunda olduğu görülüyor. Ayrıca, bu dönemde Helenistik kültür Hûzistan'ın Cundeysâbûr [Cündişapur] şehrinde kurulan (Mezopotamya havzasının güneydoğu bölümü) tıp ve felsefe okulu sayesinde yeniden canlandırıldı; Jüstinyen'in Atina'da okulları kapatması bir dönem için bazı Yunan filozoflarını buraya çekmişti. Yunan bilimi ve felsefesi, teolojilerini bu kavramlar içinde geliştiren bazı Mazdekî rahipler arasında dahi teveccüh bulmuştu. Fakat bu dönemdeki en önemli düşünsel uyarı kaynağı kuzey Hindistan'dı. Devrin ilk çağlarında, Hint ticareti ve Hint fikirleri geniş bir alana yayılmıştı. Milattan önceki son yüzyıllarda Yunan fikirlerinin yayılmasından biraz farklı bir alanda olmakla beraber, bu yayılma, aynı çizgi üzerindeydi. Budizmi getirmiş olan bu hareket, aktif misyonerler vasıtasıyla Avrasya Uzakdoğusu'na sıçramadan önce, doğu İran ve orta Avrasya'da geniş bir popülariteye sahipti. (Gerçekte ise, bu yüzyıllarda Akdeniz havzasında bile yayılmış olan pek çok keşiş hayatı tarzlarının, ilk Hint keşiş hayatı biçimlerinin gelişimiyle alâkadar olup olmadığı tamamıyle açık değildir). Sâsânî imparatorluğu döneminde, ve özellikle dönemin son yüzyılında, bilimde ve sanatta Hint fikirleri popüler hale geldi. Bu dönemde Hintliler matematikte kayda değer ilerlemeler kaydettiler ve bilhassa mimaride Babil ve Grek kurumlarının da ilerisinde gelişme gösterdiler. Tıpta da benzer bir durum gözleniyor. Bu durum en azından kısmen Sâsânî bilim çevrelerinin takdirini kazanmıştır. Daha geniş çevreler Hintçiliği, Hint edebiyatının nisbeten hafif olan kısmının tercüme edilmesi ve satranç gibi ünlü Hint oyunlarının popüler hale getirilmesi noktasında kabul ettiler.

Devrin ilk asırlarında Hindistan'ın medenîleşmiş batı topraklarının tamamı, Sâsânî ve Romalılarca direkt olarak yönetilmemesine karşılık, onların kültürel etkisi altında kaldılar. Umumiyetle Sâsânî imparatorluğunun etkisi altındaki bölgeler, Romalılarınkinden biraz daha küçüktü, fakat iki eşit devlet (olarak) karşı karşıya geldiler. Her iki imparatorluk muhalif gruplarla iç problemleri olmasına rağmen, rakip iktidar yapılarını muhafaza etmişlerdir ve her biri evrensel otorite olma iddiasında bulunmuştur. İki imparatorluk bir-

birleriyle sınırları olan yukarı Fırat nehri üzerinde birçok kez, çoğunlukla diğer rakiplerine fazla dikkat edememe pahasına, savaşmışlardı. Örneğin Romalılar kara Avrupa'sının Cermen ve Slav halklarına, Sâsânî Farslılar ise orta Avrasya'nın Türk devletlerine pek dikkat sarfedememişlerdi. Hz. Muhammed'in hayatı sırasında, iki imparatorluğun birbirine karşı yüzyıllardır yürüttüğü tüm savaşların en yıkıcısı gerçekleşti, ve o irtihal ettiğinde her iki imparatorluk gerek finansal, gerek siyasî açıdan tükenmiş durumdaydı.[18]

18. Gustave von Grunebaum kolayca yanlışa sapabileceğim bu geniş alanda beni bazı hatalardan kurtarmıştır (ama burada veya başka bir yerde hâlâ hatalar ve çarpıtmalar varsa, sorumlusu o değildir).

2

HZ. MUHAMMED'İN ÇAĞRISI 570-624

Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklar, İslâm'ın müdahalesi olmasaydı bile, sekiz ve dokuzuncu yüzyıllarda herhangi bir biçimde, hayli kesin bir şekilde değişmiş olacaktı. Sâsânî imparatorluğu, belki de yeni bir hanedanın yönetiminde, Suriye'yi ve (Mağrib'i olmasa bile) Mısır'ı Bizans imparatorluğundan almada gerçekten başarılı olabilirdi; ve Süryanî (Aramî) ve Pehlevî (İran) dillerinde, gerçekte müslümanlar arasında Arapça ve Farsça dillerinde gelişmiş olan kültürden farklı bir kültür geliştirilebilirdi. Böyle bir kültür de yarıkürede oldukça geniş bir alana yayılabilirdi; çünkü, İran ve Sâmi geleneklerinin bazı ögeleri zaten Avrupa ve Hindistan'a taşınmıştı. Fakat böyle bir yenilenmiş Süryanî-Pehlevî uygarlığının, İslâm'ın (egemenliği) altında tezahür eden topyekün bir tecanüse ve yaygın bir hayatiyete sahip olacağını düşünmek zordur. Arap kabileleri, Sâsânîlere karşı başarılı olabilecekleri yeni bir hanedan kurarak birleşebilirlerdi; ama yine de tüm analojilerimizde şunu farzetmeliyiz ki, zamanla dikkate değer fakat sınırlı Bedevî şiirini unutarak, Aramîce'nin bazı ağızlarını konuşmayı öğrenerek, ve Hıristiyanlığın mevcut şu ya da bu biçimini kabul ederek, Arap kabileleri, olağan bir biçimde hızla daha kültürlü yerleşik nüfus içerisinde mass olunabilirlerdi. Tek bir unsur, yani İslâm'ın varlığı, bölge nüfusunun çoğunluğunu tek bir dinî cemaat içerisinde birleştirmeye dayalı gerçekten yeni bir medeniyeti mümkün kılarak, işte bu can alıcı farkı ortaya çıkarmış gibi gözüküyor.

İslâmîleşmiş uygarlığın arka planındaki en önemli ögeler arasında, dolayısıyla, İslâm dininin ve onu taşıyan cemaatin gelişimi vardır. Bu gelişim, biz-

zat Hz. Muhammed (sav) ile başlayan bir dikkate değer insanlar dizisinin eseridir. Cemaat öncelikle genel Arap kültürü içerisinde kuruldu ve ardından, ani fetihlerinden sonra, yönetici sınıfı oluşturan bir cemaat olarak Aramîce ve Farsça konuşulan topraklara ve onların da ötesine doğru, seyrek bir biçimde yayıldı. Cemaat içerisinde, cemaatin karakterinin ne olacağına dair keskin ihtilâflar vardı, ve çekişen gruplar arasında birçok mücadele vukû buldu. Bu mücadelelerden sonra oluşan Müslümanlık ve müslüman cemaatı, beşerî vasıtalarla önceden bilinebilecek cinsten birşey değildi; fakat, yine de, kendisini bu oluşumu mümkün kılmaya adamış dinç zihinlerin ve sadakatli ruhların etkisine dayanıyordu.[1]

HZ. MUHAMMED'İN ZAMANINDA BEDEVÎ KÜLTÜRÜ

Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasında bulunan ve bu iki imparatorluk arasındaki savaş ve ticarette önemi gittikçe artan unsur, geniş Bedevî Arabistan blokuydu. Bu blok, basitçe Arap yarımadası diye ifade edilmemeli. Bedevî Arabistan'ı, yarımadanın, örf ve âdetlerin hakim olan deve-göçebeliği üzerine kurulu olduğu kesimiydi; öncelikle de, yarımadanın kuzey, batı ve orta kesimiydi. Bu bölgeler, büyük kayalık ya da kum tepeleriyle çevrili; kış aylarında, özellikle de ilkbaharda yağan ve mevsimlik bitkiler yetişmesini sağlayan geçici yağmurlara sahne olan kuru bozkır topraklarıydı. Bu bozkırlar, toprak yapısının suyu yeterli miktarda yüzeye çıkardığı vahalarla bölünmüştü; öyle ki düzenli sulama, sınırlı ve tecrit olmuş bölgelerde az çok yaygın bir tarımı mümkün kılıyordu. Mevsimlik bitkilerden, vahaların mümkün olmadığı yerlerde kazılabilen kaynak ve kuyulardan yararlanan çobanlar, sık sık otlatarak, sütlerinden ve ara sıra (avcılıktan elde ettikleriyle birlikte) etlerinden istifade ettikleri hayvanlarını koruyabiliyorlardı. Çiftçiler ise, çöl tarafından kuşatılsalar da, ihtiyaç duydukları hayvanları çobanlardan ve getirilmesi gereken husust ürünleri de uzak yerlerden sağlayabiliyorlardı. Fakat böyle bir

1. William McNeill, *Rise of the West* (Chicago University Press, 1963) adlı kitabında, İslâm ve İslâm medeniyeti hakkındaki düşüncelerini serdedip bu eserin daha önceki (ve tamamıyla bitmemiş) versiyonuna önemli bir kaynak olarak işaret ederek beni onurlandırdı. Bu, benim için övünç vericidir; çünkü ben McNeill'in kitabını, şimdiye kadar yayınlanmış ilk gerçek dünya tarihi olması açısından hayli önemli bulmuştum; (bu kitap, toplumlar arasındaki ilişkilere verilen birincil ilgiyle, tek bir topluma lüzumundan fazla ilgi göstermeden söz konusu halkların tarihini tek bir bütüncül tarihsel terkip olarak sunan ilk eserdi.) Ne yazık ki, zamanla kendimi temel teori noktasında ve çeşitli uygarlıkların, özellikle de İslâm'ın ve İslâm toplumunun yorumlanması konusunda (bu ilk olma noktasının ötesinde) McNeill ile ihtilâf içinde buldum. Hem genelde dünya tarihi, hem de özelde İslâm konusundaki ihtilâf noktalarının çoğu bu kitap boyunca açığa çıkacaktır.

yaşam tarzı, çölü büyük ölçekli kırsal hayat için temel oluşturmaya tek başına mümkün kılan evcil develeri gerektiriyordu.

Devenin, ilkin incelediğimiz dönemden önceki ikinci binyıllık dönemden daha önce evcilleştirilmiş olması pek olası gözükmüyor. Uzun bir dönem süren yalnızca taşımacılık için deve besleme tecrübesinden sonra, koyundan çok deveye güvenen bazı göçebe kırsal gruplar, tahminen, vahalardaki tarımla uğraşan kümeler tarafından adım adım izlenerek, Bereketli Hilâl'in meskûn bölgelerinden belirli bir uzaklıktaki daha kurak bölgelere göç edebilmişlerdir. Bağımsız otlakçılık, bizzat tarımın ortaya çıkmasından çok sonra başlamış olabilir—yani bu otlakçılık, köyün hayvanlarını otlatan çobanların köy cemaatinin üyesi olmadıkları, daha ziyade herhangi bir köye bağımlı olmayan, kendilerine ait sabit sosyal birimler oluşturdukları, çobanlığa dayalı bir hayat tarzıdır. Çölde derin bir yer edinmiş olan deve göçebeliği ise, özel teknik ve de sosyal beceriler gerektiren, hayli özelleşmiş bir hayat tarzıydı. İncelediğimiz dönemin başına kadar, deve göçebelerini, yani Bedevîleri kesin bir şekilde kimliklendiremiyoruz. O zamandan sonra, en azından hem Suriye'nin, hem de Yemen'in kenar bölgelerinde, gelenek iyice yerleşmiş ve o zamandan beri hızla sonuçlarını yaymıştır.[2]

Deve göçebeliği, geliştikten sonra, önemli bir toplumsal gücün potansiyellerini de taşıdı. Diğer otlak hayvanlarından ziyade, develer, çobanlarının daha yoğun bir hareketlilik içinde olmasını sağladılar. Çünkü develer yiyeceksizliğe, hattâ susuzluğa diğer hayvanlardan daha uzun süre dayanabiliyor ve böylece su bulunan yerler arasında daha uzun süre yolculuk yapabiliyorlardı. Fakat yaban eşeği daha dayanıklı ve daha hızlıydı; onu ehlîleştiren avcılıkla uğraşan kimseler, deveye sahip kimselerden bile daha serbest biçimde dolaşabiliyorlardı. Devenin büyük bir yük hayvanı olması da önemliydi; fil müstesna, rakipsizdi; ve iyi süt veriyordu; çeşitli nitelikleri sayesinde sahibini beslemekle kalmıyor, aynı zamanda hazır bir pazar sağlıyordu. Bu gibi iktisadî avantajlar, birçok insanın, yaşayışında örneğin yaban eşeğinden ziyade, deveyi kullanmasını sağlıyordu. Bu, Bedevîlere, yalnızca çöl vahaları üstünde değil meskûn memleketlere yakın yerlere de; sadece (temel bir faaliyet olan) ticaretle uğraşmalarına değil, uygun şartlarda vergi toplamalarına da imkân sağlayan potansiyel bir üstünlük kazandırıyordu. Oralarda vergiyi reddedebilecek derecede güçlü yönetimler varsa, Bedevî hayatının insanda ve insan-yapımı nakliye teçhizatında geliştirdiği nitelikler ve bunların sayıları, onları o yönetimler için makbule geçen askerler kılıyordu—ki bu durumda, sosyal güce alternatif bir yol gösterebiliyorlardı.

---

2. Deve göçebeliğinin ve aynı zamanda eserin bu bölümündeki diğer sayısız noktanın önemine dikkatimi yönelten H.A.R. Gibb'in derslerine teşekkür borçluyum. Yine de kronolojinin kendisi, şüphelidir.

Bedevîler, ister istemez kendi toplumsal örgütlenme biçimlerini geliştirdiler. Temelde çobanlığa adapte olduklarından, bu, az ya da çok, diğer durumlarda da korundu. Aslında, altıncı yüzyılla birlikte, krallıkla yönetilen, bir zamanlar Suriye ve Yemen'in yerleşik hayatının uzantılarının etkisinde olan Batı Arabistan'ın bölgeleri bile, Bedevî hayatı içinde özümsendiler; tarıma elverişli vahalarda ya da ticaret kentlerinde yerleşmiş bulunan halklar bile, "yerleşik Bedevîler" olarak örgütlenmeye, deve beslemeye ve kendilerini prensipte kırsal göçebeymiş gibi düşünmeye eğilimliydiler.

Altıncı yüzyıl Bedevîsi, ve Bedevîliğe-dayalı Arap kültürü, tarihsel faaliyete dair öncüllerinde, tarımsallaşmış düzeydeki toprakların tarımsal açıdan daha fazla gelişmiş kültürlerinden farklı bir mahiyet arzediyordu. Bedevîliğe-dayalı toplum, temelde bir uzantısı olduğu tarıma dayalı daha geniş bir toplumu öngörüyordu; ve bu nedenle de, eğer bakacaksa, yüksek ya da tahsilli bir tarım kültürünün mensuplarına bakıyordu. Bu toplum, uzun ölçekli tarihsel teşebbüslerin üzerine bina edildikleri kaynaklar kütlesinin, zenginliğin ve boş vaktin sonuçta tarımsal kaynaklar tarafından sınırlandırılıyor olduğu gerçeğinin dayattığı tarihsel sınırlamalardan kaçamazdı. Yine de bu sınırlamalar içinde, Bedevîliğe dayalı kültür, özgül, değişik bir durumu sergiledi. Aşağı-yukarı aynı ekonomik düzeydeki tüm kırsal göçebe gruplarla beraber, daha zengin ve daha saygın aileler olabilirlerdi; fakat daha tarımsal toplumlara nisbeten—çobanların, köylüler gibi kolayca sömürülememesi nedeniyle—sınıf tabakalaşması ve zenginliğin bir sınıfta yoğunlaşması olgusu pek yoktu, ve bu nedenle Bedevî cemaatleri içinde ümmî olmayan, tahsilli yüksek kültürün birçok veçhesi de eksik durumdaydı.

Bedevîler arasındaki nisbî eşitlik, bağımsız çobanların müştereken geliştirdiği gibi, kabilevî örgütlenmeler —yani ne bölgesel yakınlığa ve ne de doğrudan fonksiyonel ilişkilere dayanan, yine de iyi ve kötü günde ortak bir sorumluluğu paylaşan, daha küçük ya da daha büyük aile grupları arasındaki, mirasa dayalı ekonomik ve toplumsal dayanışma— tarafından güçlendirildi. Bu yolla, aileler, genel ekonomik amaçlar uyarınca daha geniş gruplar içinde birleştirildiler ve bunlar da, yine, siyasal güç için daha da geniş gruplar içinde bir araya getirildiler. Her bir düzeydeki grup iç özerkliğe sahipti; fakat, yine de, daha geniş topluluklar içinde muhtemelen diğerleriyle beraber gruplandırılacaktı. (Bu grupların daha geniş—ve bağları daha zayıf—olanlarına "kabile" diyoruz. Daha küçük gruplara da, bazan "klan/aşiret" denilir.) Her bir düzeyde, bu gruplar, yeni gelenler bunların içine alınabiliyorlarsa da, kendilerini gerçek ya da uydurma bir ata'ya göre tanımlıyorlardı. Yeterli sayıda akrabası olan hiçbir kimsenin, ayrıca korunmaya ya da statüye ihtiyacı kalmazdı.

Çobanların göçebe olması, elbette, heveslerine göre, fütürsuzca hayale kapıldıkları anlamına gelmez.—Normalde, kabile ya da onun bazı bölümleri

adını verdiğimiz—her bir geniş gruplanma kendi otlağına sahipti; bu otlakların içinde bile, geniş çaplı silahlı çatışmalar olabilirdi. Fakat Arabistan'ın deve göçebeliği, belirli otlaklara ve mevsimlik seyahat programlarına, başka yerlerdeki göçebeliğe nazaran, pek yakından bağlı değildi. Küçük grupların ve hattâ bireylerin göç edişleri beklenen birşeydi, ki bu, Bedevî sosyal hayatına belirli bir ton verdi. Her kabile, hatta her aşiret ya da her aile grubu, bağımsızdı; kısmen ailenin kendi içinde olması, kısmen de kişisel erdemi nedeniyle seçilen reisi tarafından yönetilen her grup, kendi bölgesi içindeki otlatma haklarını müdafaa ederdi ya da diğerlerininki pahasına kendi konumunu daha da iyi hale getirmeye çabalardı. Her grup, herkesin katılabileceği ve sıklıkla grubun erkekleri için ölüm–kalım anlamına gelebilen kararlar almak zorundaydı.

Böyle bir toplum, otoriter siyasal biçimleri reddetmiş ve bunun yerine, kendisini bireysel yiğitlik ile prestije, ve de yakın ailevî grup bağlılıklarına dayandırmıştır. Reis, çarpışmalarda liderliğin yanı sıra, ihtilâflara hakem olma işini görebilir ya da grubun kutsal sembollerinin muhafızı olabilirdi. Her hâlükârda, herhangi bir aileyi konumunu kabul etmeye zorlayacak bir otoriteye mâlik değildi. Herkes, bağlı olduğu şeylerden kendi isteğiyle ayrılmak için, istediği son mercie gidebilirdi. Herhangi bir ortak yargı makamının bulunmaması nedeniyle, gruplar arası itidal, kısasa kısas kan dâvâları ilkesiyle sağlanırdı; bir grubun herhangi bir üyesine dışarıdan bir kimse tarafından zarar verilmesi, dışarıdaki kimsenin ait olduğu grubun tüm gruba karşı yapmış olduğu bir fiil olarak değerlendirilirdi: zarar gören grubun onuru, eşit—(eşyalarda değiş-tokuş kabul edilebileceği halde), normalde göze göz, cana can—ya da, eğer zarar gören grup kendisini diğerinden daha üst bir düzeyde değerlendiriyorsa, daha fazla bir kısasla telâfiyi gerektiriyordu. Fakat, eğer kısas diğer grup tarafından aşırı olarak değerlendiriliyorsa—kân dâvâsı bu şekilde sonuçlana na dek—kısása başvurmak yine onura bağlı birşeydi.[3]

Bazı dönemlerde, özellikle bazı yerleşik güçlerle ilişki içinde olunduğu zamanlarda, böylesine büyük kabile yığınları genel kabul görmüş müşterek bir liderlik oluşturabilirlerdi; en üstteki kabile başkanı, normalde kendisini en azından kısmen kentsel gelirine dayandırarak, bir kralın rolüne benzer bir görev üstlenebilirdi. Fakat, böyle bir krallık, öyleyken bile, kabilevî öncüller üzerine kurulurdu. Kabile reisinin tersine, kral, grup hissiyatını nisbeten daha az dikkate alan kendi maiyeti tarafından uygulanan emirler verebilirdi; fakat

3. W. Robertson Smith'in *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Londra, 1885) adlı eserinin 1. ve 2. bölümleri, uygun bir şekilde, Arap kabilelerinin ve onların soylarının doğasını verir. Modern Bedevî hayatı, Robert Montagne'nin *La civilisation du désert* (Paris, 1947) adlı kitabında herhangi bir dönemdeki siyasal potansiyelleri açısından verilmiştir.

kudreti bir kabilenin nihayette aldırmazlık edemeyeceği ailevî bağlara dayanırdı. En iyi şekliyle bile böylesi krallıkların kendi güçlerine güvenilemezdi.

Deve göçebeleri, Arabistan'ın hayli kurak bölgelerinin seçkinler zümresi idiler. Develerine ek olarak, çoğunlukla, fazla ilgi gösterdikleri ve baskınlarda kullandıkları atları vardı, ama daha mütevazi görünümlü ve ekonomik açıdan daha kullanışlı olanı, koyunlar ve keçilerdi. Fakat bir kabilenin izzeti, onun küçük hayvanlara bağımlılığıyla ters orantılı olabilirdi; çünkü koyun çobanları, tarımsal toprakların yakınlarında kalmak zorundaydılar ve mecburen kendilerinden daha fazla hareketlilik halinde olanlara minnet duyuyorlardı. Hem vahalardaki çiftçilerden ve hem de hayvancılıkla geçinen sair insanlardan daha fazla hareket halinde göç eden ve daha becerikli olan salt deve göçebeleri, bölgenin diğer halklarından daha fazla prestije sahip olduklarını, bu nedenle genelde saygı gördüklerini hissettiler. Daha yerleşik gruplar, fiilen, üstün güçleriyle vahaların idaresini ellerinde tutan Bedevî soyuna ait olmasalar bile, Bedevî geleneklerini, izlenmesi hayli onurlu birşey olarak gördüler.

Deve göçebeleri kendilerine *Arap* adını verdiler. Terimin ilk ortaya çıkışının deve-çobanlığıyla ilişkili olduğu görülüyor. Fakat tahminen deve göçebelerinin prestijinin düşünülmesi nedeniyle, *Arap* terimi, yalnızca, hâlâ çoban olan asıl Bedevîler anlamında değil; aynı zamanda, hâlâ develere sahip olabilen, fakat hurmalardan ve vahaların ürünlerinden geçinen ya da esasen ticaretle uğraşan yerleşik Bedevîler anlamında da kullanılmaya başlandı. Böylece yarımadanın egemen nüfusuna Arap; ve onların (Bereketli Hilâl'in Aramice'sinden bir nebze farklı olan Sâmi dilinin bir biçimi olan) dillerine de Arapça denilmeye başlandı. (Nihayette, *arab* bizzat Arapça'da, çeşitli anlamlarda kullanılır oldu; ki bu anlamların bazıları oldukça yayıldı. Burada biz, ana dili Yarımada'nın Arapça'sından türeyen herhangi bir kimseye işaret etmek için "Arap" terimini kullanacağız. "Arabic" bizzat dile atfen, "Araplara ait" ya da "Arabî" (Arabian) ise, genelde Araplara değil Yarımada'ya atfen kullanılacak.[4]

Bedevî kabilelerinin iktisadî hayatı, çobanlığın ya da (vahalara yerleşmiş olma durumunda) tarımın konusu iken, nihayette yaygın baskınlara ve ticaret sistemine dayanıyordu. Çobanlıkla uğraşan gruplar, her zaman, temel giyecekler ve teçhizat için, özellikle de deve sütü ve eti karşılığında tahıl ve hurma için, tarımsal gruplara bağımlıydılar. Bunun ötesinde, daha uzak mesafelere yapılan bir ticaret, tüm kabilelerin paylaşmayı arzuladığı şarap veya becerikli şarkıcı cariyeler gibi lüksler getiriyordu. Böylelikle göçebeler, Akdeniz toprakları ile Güney Denizleri arasındaki ticarete katıldılar. Ticarî yollara ya-

4. Eserleri okunurken ayrı ayrı değerlendirilmesi gereken bilim adamları arasında "Arap" teriminin birbirinden ayrı kullanım biçimleri vardır.

kın göçebeler, taşımacılık için develer temin ettiler, tacirlere refakat ettiler, hattâ kendi başlarına ticaret yaptılar. Diğerleri ise, daha şanslı bir biçimde baskınlarla kazanılan ganimeti paylaştılar. Aradaki kentler, bundan dolayı, ticaretin düğüm noktaları olarak, kabile özlemlerinin odağını oluşturdular. Bununla beraber, ifadesini mutlaka herhangi bir siyasal egemenlikte bulması gerekmeyen zenginliğe ve prestije dayalı bir etkiye sahip oldular.

ULUSLARARASI SİYASETTE ARAPLAR

Araplar, bağımsız olmalarından, ve muhteşem kabile soyağaçlarını belirtmekten övünç duyarlardı. Fakat Bedevî toplumu tamamıyla gelişince, Arapların ticarete ve baskınlara bağımlı olan hayatları, çevrelerindeki büyük imparatorlukların hayatıyla beraber, hem iktisadî hem de siyasî açıdan bütünüyle karmaşıklaştı. Arabistan haritasının gösterdiği gibi, Bedevî Arabistan üç tarımsal toprak arasında kalmıştı: Irak, Suriye ve Yemen. (Nisbeten verimsiz olan Umman, büyük Arap kitlelerini Boş Toprakların kurak yerlerinden uzak tutmuş ve değeri az olan güney İran çöllerine yöneltmişti.) Suriye ve Irak, uzun zamandır Sâmi kültür geleneğinin vatanı olan Bereketli Hilâl'in ana bölümlerini oluşturuyordu. M.Ö. 1000 yılı dolaylarından itibaren, Yemen bir Sâmi dilinin (güney Arapçası'nın) ve Bereketli Hilâl'in kültürüyle ilişkili fakat ondan ayrı bir kültürü temsil eden tarıma dayalı krallıkların yerleşim yeri olmuştu. (Bu krallıklar, Bereketli Hilâl'in Sâmi kökenli krallıklarından daha yeni bir büyüklük anısı bırakmışlardı, ki bu anı, Yemen'le bağları olan kabilelerce aziz tutulurdu.) Yemen, kısmen düşüşe geçen tarım ve kısmen de bin yıllık dönemde Güney Denizleri ve kuzey arasında daha bir önem kazanan ticaret nedeniyle zenginleşmişti. Bereketli Hilâl gibi, dinleri, Yahudilik ve Hıristiyanlıktı; fakat Bereketli Hilâl'de varlığını sürdüren putperestlerden daha önemli bir putperest kesimi vardı.

Bu üç toprak parçasının her biri de—altıncı yüzyılda ona egemen olabilecek bir dağlık bölge olan—siyasal açıdan önemli denebilecek bir ard alana bağlıydılar. Irak'ın ardında Sâsânî imparatorluğunun yurdu olan dağlık İran toprakları bulunuyordu. Suriye, uzun yıllardır, Anadolu topraklarına—ve daha genelde kuzey Akdeniz'in Grekçe-konuşan yarımadalarına—dayalı imparatorluk tarafından yönetiliyordu. Yemen için ise, dağlık Habeşistan toprakları daha az önemliydi. Habeşistan'ın şehirlileşmiş kültürü, bağımsız kökleri varmış izlenimi veriyorsa da, ve ayrı bir dil, bir de kendi egemen kilisesini geliştirmişse de, köken olarak, sıkı biçimde, doğrudan Yemen kültüründen türemişti. Fakat—Roma İmparatorluğu ile çoğunlukla müttefik olan—Habeşistan monarşisi, Yemen'in Habeşistan güçlerince işgali ile son noktasına varan ticarî ve siyasî hak iddiaları geliştirmişti, ki bu monarşi, yüzyılın sonunda Sâsânîlerin galebe çalmasına kadar burayı özerk biçimde yönetti.

Bedevîler, çevrelerindeki bu üç toprak parçasının, ve dolayısıyla bu topraklara hâkim olan imparatorlukların hayatında gittikçe büyüyen bir rol oynuyorlardı. Yemen'in büyük bir kısmının, altıncı yüzyılla birlikte, Arapça konuşmaya başladığı görülüyor: güney Arap dili, lehçelerin bazı izleri kalmışsa da, İslâm'ın doğuşundan bir müddet sonra ortadan kalktı. Suriye'de de Arapça konuşan birçok insan vardı ve Irak'ta da belli bir rol oynuyorlardı. Bu durum, kısmen kentlerden uzak ahalinin, normal eğilimlerinden, bir ölçüde de yerleşik nüfusta kendisini sık sık hissettiren boşlukları doldurmaları ve tarımsal düzeydeki hayatın büyük felâketlerine pek maruz kalmamaları yüzünden böyleydi. Bedevî Arapların, tüccarlar ve askerler olarak, aktif inisiyatif sahibi olmaları da bunda etkiliydi. Batı Arabistan kıyısı boyunca güneye ve kuzeye



Hz. Muhammed zamanında Arabistan'daki kasaba ve kabileler

yönelen ticaret yolları, uzun süredir mevcuttu; son yüzyıllarda bu yollar, Yemenliler veya Suriye'ye dayalı Aramîce konuşan insanlar tarafından değil, Bedevî kökenli Araplar tarafından kontrol ediliyordu. Kuzey kıyılarının ortasındaki ve çevresindeki—geleneksel gümrük kapılarının ve belki de nehir korsanlarının çevrelerinden dolaşan—daha yeni ticaret yolları da, Arapların ellerindeydi ve Bizans-Sâsânî anlaşmalarına geçecek kadar önemliydi. Hz. Muhammed'in (sav) büyüdüğü sıralarda, Hint okyanusu ile Akdeniz havzası arasındaki çoğu transit ticaret yolu Arabistan üzerinden geçiyordu. Bunun nedeni, kısmen, Bizans ve Sâsânî imparatorlukları arasındaki, uzun yıllar süren, tehlikeli cephelere uğramadan geçen tarafsız tacirlerin girişimlerini teşvik eden savaşlardı; ancak bu, uzun mesafeli taşımacılıkta eşeklerin ya da öküzlerin çektiği vagonların yerini almaya başlayan deve taşımacılığı tekniklerinin tamamen gelişmesiyle mümkün kılınmıştı. Üstelik, Araplar büyük güçlerin mücadelesinde çıkarları olan müttefikler haline geliyorlardı.

Bu üç toprak parçasının, Bedevî Arap terkibine yönelik birer siyasî hesabı vardı. Beşinci yüzyılın sonunda, Yemen krallığı, Kinde kabilesinin önderliğinde orta Arabistan'da büyük bir kabileler grubunu destekliyordu; tahminen bu gruplanma, ticarette Yemen çıkarları yönünde çalışıyordu ve belki de siyasal açıdan Bizans ve Sâsânî gücünü dengeliyordu; fakat tam bu sırada Yemen Habeşlilerce işgal edilmişti. Kinde kabilesinin gücü, aniden denilecek bir hızla kırıldı. Fakat bir müddet Sâsânî ve Bizans imparatorlukları kendi Bedevî kabile krallıklarını himaye ettiler ve onlara yardımda bulundular. Suriye'nin güney kıyılarında, Bizanslılar Gassânîlere büyük destek veriyorlardı. Böylece Bereketli Hilâl'in dağlık kuzey bölgesi gibi, büyük imkânlar ve fırsatlar sunan bu güney bölgesi de, hem diğer Bedevî kabilelerinin saldırılarından korunuyor, hem de Bizanslılar, Sâsânîlerle aralarındaki hakimiyeti ele geçirme mücadelelerinde önemli bir Arap kolu kazanmış oluyorlardı. Sâsânîler ise, güneye uzak ve kuzeybatıda bulunan kabileleri kontrol altında bulunduran ve orta Arabistan'da bile büyük prestij sahibi olan, Arabistan'dan Irak'a uzanan bir kervan yolunun ucundaki, Fırat'a yakın Hîre'de hüküm süren Lahmî krallarını finanse ediyorlardı. Lahmîler 602'den itibaren Sâsânîlerin Hîre ve onun askerî güçlerini doğrudan kontrol altına almasına kadar, Bedevî krallıklarının en güçlüsü ve en uzun ömürlüsü durumundaydılar. Fakat bütün bu krallıklardan ayrı olarak, Araplar, hiç değilse Bizans ordularında, paralı asker olarak görev yapıyorlardı. Lahmî gücünün konumu, Sâsânî saltanatına etkin bir destek vermek için çok elverişli gözüküyordu. Deve göçebeliğinin gelişimi öyle bir noktaya ulaşmıştı ki, artık çevredeki topraklara kadar hatırı sayılır derecede yayılmıştı.

Araplar Bedevî Arabistan'ın bütününde, deve göçebeliğinin tam anlamıyla gelişmesiyle birlikte, birbirleriyle olan temaslarını yoğunlaştırdılar. Fakat bu temas, Arap krallıklarına şüphesiz kısmen Bedevî ticaret yollarının

zenginliğinden dolayı para akıtan uluslararası bir rekabet doğuruyor; bu arada beşinci ve altıncı yüzyıllarda yüksek bir Arap uygarlığının temelleri atılıyordu. İlk Arap tüccar-kralları Aramî dilini resmî dil olarak kullanmışlardı. Gassânîler ve Lahmîler ise, Arapça'yı kullanmaktan gurur duyuyorlardı. Kesinlikle kabilelerin kendilerine has şiir gelenekleri vardı; hattâ sözü geçen yüzyıllarda Arap şiiri, formel bir uzmanlaşmanın doruk noktasına ulaşmıştı.

Kabile hayatının eksiksiz bir biçimde ifade edilmesi, —göçebe Bedevî kabilelerinde olsun, şehirlerde olsun—bazan *mudarî* veya "klasik" Arapça denilen, bütün Arabistan'ın kullandığı standart bir form içinde gerçekleşti. Çok önceleri, şiir, geçmiş Kinde krallığıyla bağlantılıydı. Sonraları kaside şairlerine büyük ödüller veren Lahmî krallıkları şiir merkezi haline geldi. Bu şiirlerdeki vezin ve anlam kalıpları, büyük oranda bir üsluba bürünmüştü ve şairler kabile sözcüleri sayılarak büyük saygı görüyorlardı. Uzak yerlerdeki şairlerin kral tarafından himayesi yönünde bir eğilimin mevcudiyetine rağmen, Lahmî reisleri bile, bu kabilevî ruh halini paylaştılar. Her yeni şiir—özellikle, genelde olduğu gibi, kabileler arası kan dâvâlarıyla ilgiliyse—profesyonel "ezberciler" (şiir hâfızları) tarafından Arabistan'ın hemen her köşesine kısa sürede ulaştırılıyordu. Çünkü bu sıralarda, yaygın ticaretle muhtemelen pek de ilgisi olmayan kan dâvâları ve siyasî mücadeleler, hep uyumsuz parçalar halinde var olagelen Arabistan'ı tek bir politik terkibe kavuşturma hedefi üzerinde yoğunlaşmıştı.[5] Artık Arapların ortak destanları ve ortak kahramanları ve bir Bedevî'ye yaraşan ortak davranış standartları vardı.

---

5. İslâm-öncesi Arabistan ve Hicaz'ın durumu için Henri Lammens'in *La Berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire* adlı kitabının birinci cildiyle, *Le Climat—Les Bédouins* (Roma, 1914) kitabının 3. bölümüne ve aynı yazarın "La Mecque à la veille del' hégire" adlı bölümün yer aldığı *Mélanges de l'Université St. Joseph* dergisinin dokuzuncu cildindeki yazısına bkz. (s. 97-439) (Beyrut, 1924). Lammens'ten faydalanırken, yazarın aşırı şüpheciliği gözden kaçırılmamalıdır; çünkü sık sık delil ve gerçekleri havada bırakır ve modern ticaret terminolojisini tanıtırken abartılı bir anlatımda bulunur. Genel kabul gören tarih çalışmaları ise Cevad Ali'nin "*Târîhü'l-Arab kable'l-İslâm*, (6 cilt, Bağdad, 1951-57) adlı araştırmasıdır. Frantz Buhl'un *Muhammed's Liv* (Kopenhag, 1903) adlı kitabında sözü edilen şartlarla ilgili makul ve açık bir dille yazılmış, "Forholdene i Arabien ved Tiden for Muhammeds Optraeden" başlıklı bir bölüm vardır. Sydney Smith'in *Events in Arabia in the Sixth Century* isimli makalesi, (bkz. *BSOAS*, 16, 1954, s. 425-68) olay sırasının tesbiti bakımından faydalıdır. Ayrıca Giorgio Levi della Vida'nın *The Arab Heritage* adlı kitabında yer alan "Pre-Islamic Arabia" makalesi de görülmelidir. Bu nesrin editörü Nabih A. Faris'in (Princeton Univ., 1944) İslâm-öncesi Arabistan hakkında bildiklerimizi ve bilmediklerimizi özetleyen maharetli çalışması dikkate değerdir, ama çevirenin bazı kavramları yanlış yorumlara yol açacak biçimde anlamlandırdığı bilinmelidir.

MEKKE SİSTEMİ

Mekke'deki Kureyş Arap kabilesi bu Arap toplumu içinde kendine has özel bir yer sağlamıştı. Batı ve orta Arabistan'ın en önemli ticaret merkezi, Hicaz bölgesindeki Mekke şehriydi. Bu şehir iki ana ticaret yolunun kavşağındaydı. İlki güneyden kuzeye uzanan, Yemen ve Hint okyanusu kıyılarını dağlık Hicaz üstünden Suriye ve Akdeniz kıyılarına bağlıyor; onun kadar önem arzetmeyen ikincisi, doğudan batıya, Irak, İran ve orta Avrasya topraklarından Habeşistan ve doğu Afrika'ya uzanıyordu. Mekke, Taif'le veya Hicaz'daki diğer merkezî yerleşim bölgeleriyle karşılaştırıldığında nisbeten elverişsiz şartlara sahipti; yeraltı suları, Taif'ten farklı olarak, sulu tarıma yetecek seviyede olmadığından hiç büyük vahası yoktu. Ama develere yetecek kadar suyu vardı; üstelik çevresindeki tepeler, şehri Kızıl Deniz korsanlarından koruyordu; ayrıca haccın yapıldığı mukaddes mâbedler Mekke'de bulunuyordu.

Hz. Muhammed'den birkaç nesil önce Mekkeliler Kusayy'ın önderliğinde, Suriye yolundaki kabilelerin desteğini de alarak Kureyş adı altında birleşmişlerdi. Amaç Mekke'deki su kuyularıyla, mukaddes yerlerin kontrol ve muhafazasını ele geçirmekti. Kureyş Bedevî prensipleriyle örgütlenmişti; kabile meclisleri üstünde bir kral veya başka bir idarî kurum yoktu: herhangi bir bağlayıcılığı olmayan istişare heyeti, bütün kabilelerin soylularından oluşuyordu. Fakat Kusayy'ın zamanından beri, (hiçbir kabilenin diğerlerinden daha etkili bir konumda olmadığı) bir dayanışma gerçekleşmiş ve kaynakların etkin bir şekilde kullanılması sağlanmıştı. Kureyşliler, kuzey-güney ticaretini kontrol ederek zenginliklerini arttırmışlardı. Bunu başarmak için, Hicaz kabileleri arasında güvenli bir diplomatik (ve caydırıcı) konuma sahip olmaları da gerekiyordu; ki bu—kabilelerin önde gelenlerinin onların alacaklısı haline gelmeleri yoluyla—finansal bir şekilde gerçekleştirildi. Çünkü Kureyşliler yalnızca uzak yerlere yapılan ticaretle değil, batı Arabistan'daki yerel ticaretle de ilgileniyorlardı. Kureyşliler bölgedeki diğer pazarlar kadar, Mekke ve Mekke yakınındaki tarafsız bir mahalde (Arafat'ta) yılın belirli zamanlarında gerçekleşen hac (ve ona eşlik eden panayır) faaliyetlerinin güvenliğini ve organizasyonunu sağlıyorlardı. Mekke'nin ileri gelenlerinin yazlık evlere sahip olduğu yakındaki Taif yöresinde yaşayan Sakîf kabilesiyle kurulan ittifakta Kureyşliler hakim taraf durumundaydılar. Bütün bunlar nedeniyle, güvenilir ve şerefli bir kabile olarak saygınlık kazandılar[6].

---

6. Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums'* un (2. baskı, Berlin, 1897; ayrıca *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 3) "Mekka, der Hagg, und die Messen" bölümünde Mekke'nin önemini tartışıyor. Kureyş'in ticarî konumu ve siyasî ilişkileri için Lammens'in "La Mecque à la veille de l'hégire"sindeki abartmaları gözden kaçırmadan inceleyiniz. İrfan Kawar'ın "The Arabs and the Peace Treaty of A. D. 561" başlıklı makalesi (*Arabica*, 1956 s. 181-213) Mekkelilerin Arap ticaretindeki rolü üzerinde yeni faraziyeler getiriyor.

Kureyşlilerin konumları, dinî biçimler içinde kurumsallaşmıştı. Ticaret panayırları hac organizasyonu biçimini almıştı; ve Mekkelilerin bu zamanlarda geliş-gidiş güvenliğini koruma gayesiyle yılın dört ayını kutsal barış ayları olarak belirlemeleri, kabilelerin büyük çoğunluğunda kabul görmüştü. Kutsal ayların zamanını belirlemek için, Mekkeliler, yaygın şekilde kullanılan kendi takvimlerinden yararlandılar. Kendi aralarındaki dayanışmayı, Mekke'ye yapılan hac seferinin hedefini teşkil eden Kâbe'deki ibadet vesilesiyle sağladılar. Bu ibadet, Arap putperestliğinin olağandışı gelişimini temsil ediyor gibi gözüküyor.

Araplar, bir cinler âlemi içersinde mütalaa ettikleri bazı varlıklara belirli kabilelerin koruyucuları olarak ciddi biçimde ulûhiyet izafe ettiler; bunların her biri, belirli bir yerdeki bir türbe, bir ağaç, bir koru veya garip bir tarzda oluşmuş bir taş (ya da ibadet eden kabilenin taşıdığı kutsal bir taş yahut başka bir nesne ile) somutlaşmıştı. Ulûhiyet izafe edilen en büyük varlıklar muhtemelen yıldızlarla da irtibatlandırıldı. İnsanlar, kimi dünyevî umut ve korkular içine girdiklerinde, özel ayinlerle onlara tövbe veya niyaz ettiler. Bu etken ilâhların gerisinde, daha müphem bir durumda birisi vardı: bir Yaratıcı-tanrı olarak ve belki de kabilelerin hak ve anlaşmalarının garantörü olarak kabul edilen, kelimenin tam anlamıyla "el-ilâh," yani Allah. Fakat, birçok "yüce tanrı" gibi, onun için de, özel bir ibadet tarzı yoktu. [7]

Bütün Mekke kabilelerinin putları, Kâbe'de toplanmıştı; böylece birçok değişik ibadet şekli, tek bir tarzda şekillenmişti. Kur'ân bize Kâbe'nin Allah'ın himayesinde olduğunu söylüyor; bu, tahminen onun kabileler arasında anlaşmaların garantörü olmasından kaynaklanıyordu; bu yüzden Mekke kabileleri arasındaki anlaşmaların garantörü olduğu kadar, haccın da garantörü Allah oluyordu. Henüz özel bir ibadet odağı durumunda değilse de, böylelikle, Mekke'de özel bir önemi haizdi. (Öyle anlaşılıyor ki, Allah'ı Hâlık [Yaratıcı] olarak kutsayan hıristiyan Araplar bile, Kâbe'de hac yapmaya geliyorlardı.) Ortak putperest ibadetinin mâbedi olarak Kâbe'nin oynadığı özel rol, Mekkelilere münhasır kılınmamıştı. Mekke kabilelerinin putlarının yanı sıra, Kureyş'in müttefiki olan kabileler de kendi put ve fetişlerini getirmeye, böylece ortak bir kudsiyete katılmaya teşvik edilmişti. Çeşitli etken ilahlardan birkaçı, Mekke'de özel bir saygı görüyordu; ki, bunlar, Araplar arasında yaygın bir biçimde kendilerine ibadet edilen ve özelde Mekkelilerin yakın ilişki içinde olduğu komşu bölgelerde de kutsanan (Lât, Uzza ve Menât adlı) üç puttu. İbadet eden kimseler, etrafında belirli kere tavaf ederek ve onu oluştu-

---

7. Putperest Arap inancı hakkında Wellhausen'in *Reste arabischen Heidentums* adlı kitabının özellikle son bölümü incelenmeli. Fakat mutlak Yaratıcı Tanrı kavramının linguistik açıklamaya ihtiyacı olmadığını belirtmem gerekiyor, çünkü bu tür figürler çok yaygındır.

ran kutsal taşlara, özellikle de bir köşesindeki Hacer-i Esved'e dokunarak dolaşıyorlardı. Kâbe'nin yakınında da, Zemzem adlı bir su kaynağı vardı. Kâbe Mekke'yi çevreleyen çukur bir sahanın merkezindeydi. Harem-i Şerif'te barış ayları dışında dahi kavga haramdı.

Mekke, Bedevî Arabistan'ın etrafındaki üç kuvvet merkezine eşit uzaklıktaki bir yerde kurulmuştu. Suriye-Yemen arasında orta yerde, kuzeydoğudaki Sâsânî iktidarının ulaşacağı alandan da eşit derecede uzaktı. Belki de ancak tarımsal topraklardan bu kadar uzak bir yerde böylesine tam bir bağımsızlık mümkündür; ve ancak böylesi bir uzaklıkta bir Bedevî sistemi ortaya çıkabilmiştir. Kureyş'in en önemli görevi—kendisi ve belki de müttefikî kabileler adına—bölgesinin bağımsızlığını sağlamaktı. Bizanslılar ve Habeşliler bölgeye akınlar yapmışlardı (Sâsânîler ise yapmamışlardı, ve Mekkelilerin, Sâsânîleri, Bizanslılara ve Habeşlilere niye tercih ettikleri, bu bakımdan açıktır.) Yemen'de bir yahudi hanedanı iktidara gelince, Roma'nın [Bizans'ın] hıristiyan müttefiki Habeşistan, hıristiyanlara yapılan zulmü durdurmak bahanesiyle müdahalede bulunmuştu. Belki de esas neden, Suriye'de bile, birçok yahudi grubunca paylaşılan Sâsânîlere meyilli Bizans-aleyhtarı tavırdı. Habeşliler, öyle görünüyor ki, ticaret yolu üzerindeki yahudi yerleşim yerlerine karşı, Medine'ye varıncaya kadar kuzeye sefer birlikleri göndermişlerdi. Ne var ki, Yemen'de memnuniyetle karşılanan Sâsânî birlikleri tarafından geri püskürtüldüler. Hz. Muhammed'in (sav) zamanında, Kureyşlilerden bir kimsenin (belki de Mekke'de kendini iktidara çıkarmak için) Bizans'la ilişki kurmaya çabalaması, Mekke'nin tarafsızlığı konusundaki ısrarlar nedeniyle amacına ulaşmamıştı.

Siyasî tarafsızlığı sağlamanın tabiî sonucu, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklarda ve özelde Bereketli Hilâl'de süregelen dinî mücadelelere karşı da tarafsız kalınmasını sağlamaktı. Bu, gerçekte kolay değildi. Bedevî Arabistan, hasbelkader tâcir olanlar ve gönüllü rahipler için büyük fırsatlar vaad eden bir misyon sahasıydı. Araplar, Bedevîler olarak çok azını paylaştıkları saygın tarımsal yüksek kültürlerin ve özelde kentsel medeniyette önemli bir yere sahip konfesyonel cemaatlerin de farkındaydılar. Bazı kabileler, belirli bir derecede atalardan kalma, canlılığını yitirmiş kabile putperestliği yerine sözü edilen dinlerden birine bağlanmışlardı. Diğer Arapların da belirli bir dine bağlanma noktasında uzun bir müddet sessiz kalamayacağını tahmin edebiliriz. Belki de kendiliğinden birliği sağlayabilecek olan tek bir dine bağlanma talebi, onların uzun süre yaşamalarını sağlayabilecekti.

Konfesyonel gelenekler, yani İran-Sâmi tektanrıcı dinlerinin tümü, Nil'den Amuderya'ya uzanan bölgelerde olduğu gibi, Bedevî Arabistan'ı çevreleyen topraklarda da muhtelif biçimlerde gelişiyordu. Hıristiyanlık, en hızlı

büyüyeniydi; ki Hıristiyanlık, (Nesturî ve Yakubî Hıristiyanlık olarak) Mezopotamya ovasında, (Yakubî ve Ermenî Hıristiyanlığı ile, —sonradan Bizans imparatorluğunun resmî Hıristiyanlığı haline gelip daha da sonra Roma Katolik ve Yunan Ortodoks'luğu şeklinde bölünen— Kalkedonî Hıristiyanlık biçiminde) Suriye'de, (Kıptî ve Kalkedonî Hıristiyanlık olarak) Mısır'da ve (Kıptî Hıristiyanlığı olarak) Habeşistan'da, birbirine karşı düşmanca hisler besleyen değişik biçimler almıştı. Yahudilik ve Hıristiyanlık özellikle güney Yemen'in uç noktalarında kuvvetliydi. Arabistan'ın doğu kıyılarında Zerdüştîlik de önemliydi. Bedevî Arabistan'ın büyük bölümünde, özellikle Mekke ve Medine'nin de içinde bulunduğu batının dağlık kesimi olan Hicaz'da konfesyonel dinlerden hiçbiri henüz yaygınlık kazanmamıştı. Uzun zamandır kuzeyinde yükselip çökmekte olan büyük tarım uygarlıklarına hiçbir zaman bağlanmamış olan Bedevî Arabistanı, bir putperestlik bölgesiydi; orada, en yaygın din biçimi, yerel ve kabilevî putlara tapınmaydı. Fakat bütün bellibaşlı dinî inançların burada temsilcileri vardı; Hicaz'da bile az sayıda hıristiyan ve oldukça büyük bir yahudi toplumu vardı. Hz. Muhammed (sav) insanlara, Bir olan Allah'ın dinini, peygamberleri, cennet ve cehennemi tebliğ ettiğinde, onun kullandığı terimleri, puta tapanlardan olsalar bile, birçok Arap anlayabilmişti.

Yine de, Hz. Muhammed (sav) putperestliğin hâlâ en geçerli din olduğu bir yerdeydi. Deve göçebeliği tarım topraklarında ve uluslar arası politikada önem kazanırken, Mekke'nin Kureyş kabilesi, yalnız etkili olmakla kalmayan; siyasî ve dinî bakımdan eşsiz de olan bir rol oynuyordu. Kabile yığınlarının meydana getirdiği zirvede kralı andıran bir reisin durduğu istikrarsız bir piramide benzeyen yapının tersine, Kureyşliler, tek bir kabilenin dayanışmasına ve prestijine dayalı oldukça etkili bir siyasî düzen oluşturabilmişlerdi. Bu siyasî düzen aynı veçhile Bedevî usullerine dayanan, kendisiyle eşit derecede bağımsız ve tüm konfesyonel dinî inanışlara karşı eşit derecede tarafsız bir dinî sisteme bağlanmıştı. Mekkeliler, yerleşik kültürler içinde erimeye karşı Bedevîliğe-dayanan yegâne etkin alternatifini oluşturmuş gibi görünüyorlardı.[8]

8. Joseph Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam: de l'animisme à l'universalisme* (Paris, 1958) isimli çalışmasında İslâm sosyolojisini, dinî gelenek açısından değil de, Hz. Muhammed (sav) ve ashabının dinî bilinçlerinin içinde geliştiği sosyal şartlar bakımından inceler. Chelhod, Lammens'in ortaya koyduklarından hareketle, Mekke'nin Hicaz şartlarında değişimini inceliyor; sahip olduğu ırkçı bakış açısı İslâm-sonrası gelişmeleri yorumlamada, maalesef, onu yanlış hükümlere götürmüş ve kitabın kendi konusunda söyledikleri bile çoğunlukla yüzeyde kalmıştır. Gustave von Grunebaum'un "The Nature of Arap Unity before Islam" (*Arabica*, 10, 1963, 15-23) isimli çalışmasında İslâm-öncesi Araplar ve Mekkelilerin onların arasında önemli bir rol oynamasını mümkün kılan şartlar hakkında söyledikleri, görülmelidir.

HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBER OLUŞU

Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdullah[9], Mekke'nin önde gelen ve saygın tüccarlarındandı. Yetimdi ve amcasının gözetiminde, elverişsiz şartlarda büyümüştü; fakat Mekke'yi yöneten Kureyş'in üyelerinden olan köklü bir aileye (Beni Hâşim) mensuptu. Bir tüccar olarak, yeteneğini, kendisinden yaşça büyük olan ve sonradan evlendiği zengin bir dulun, Hz. Hatice'nin hizmetindeyken göstermişti. Hatice'den dört kızı oldu (erkek evlatları, küçükken ölmüşlerdi), ve kızlarını Mekke'nin önemli aileleriyle evlendirdi.[10] Mekke'de *el-Emîn*, yani "güvenilir" lakabıyla biliniyordu.

Hz. Muhammed, daha önce değilse, otuz yaşlarında, hakka bağlılık ve arınmışlık içinde ciddî bir hayat yaşamanın nasıl mümkün olabileceği sorusuyla meşgul olmaya başlamış görünüyor. Açıkça biliniyor ki, o, insan hayatının bu dünyadaki anlamı üstüne söyleyecek şeyleri olan herkesi dinliyor ve şehir dışında, (Hira dağında) bir mağarada inzivaya çekildiği zamanlarda yoğun bir tefekküre dalıyordu. Kendisini Kureyşlilerin âdet ve geleneklerinden soyutlamıyordu; bunlar ona içten görünüyordu; fakat bunlarda olmayan birşeylerin peşindeydi.*

9. "b." kısaltması "İbn" için kullanılmıştır; "oğlu" mânâsına gelir.
10. Hz. Muhammed'in bağlantıları ve ailelerin Mekke'deki statüleri için Watt'ın *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953) isimli kitabını (kısım I. 2, II. 3) görünüz.

* Yazar takip eden iki paragrafta, bölümün yazı akışını da aksatır biçimde araya girerek, kendi din anlayışını izaha koyuluyor. Bu iki paragrafı, akışını bozmamak için, dipnot halinde sunmayı uygun buluyoruz:

"Bu çalışmada dine, yakın bir ilgi göstereceğiz; çünkü din İslâmîleşmiş kültürün bütün yönlerini kapsıyor. Sanırım, önce bu konudaki kendi bakış açımı açığa çıkarmam gerekir.[11] Dinî dürtünün yüzde doksanı 'iyimser düşünce'den ibarettir denilebilir. Aslında, bu, gerçekte içimize köklü bir biçimde yerleşmiştir. Öbür canlılardan ayrı olarak insan yanılsamalarıyla yaşar: denilebilir ki, çoğu kelimelerimiz, gerçekte, orada olmayan birşeye işaret eder. Yalnız insanlar, sanatçıdır. Ani uyarımlar ve tepkiler ötesinde, hayatlarımızın biçimlendiği daha geniş bir bütünde, her ânımızı anlamlı kılmak isteriz: insanlar saf bir saçmalıkla yaşamaya dayanamazlar. Denilebilir ki, hayatımıza herhangi bir anlam kazandırma konusunda bilinçli bir seçim yapmayı reddettiğimiz zaman, pratikte, bilinçsiz olarak ve düşünmeksizin, bazı anlam kalıplarını benimseyeceğizdir. Bu nedenle, zeki insanlar bile kendilerini, hayata umutlu bir anlam kazandıran ne varsa ona inanmaya ikna edebilirler. Ve hayat büyük ölçüde bir acılar manzumesi olduğundan, bu acınacak hallere olumlu bir anlam kazandıracak bazı şeyler bulma baskısı altındayız. O halde 'iyimser düşünce'nin mantığı küçümsenemez; çünkü birşey mümkünse (kanıtlamak veya çürütmek söz konusu değilse) ve arzu ediliyorsa, aksi ispatlanıncaya kadar doğru olduğu öngörülür.

Fakat insanlar hakkında dikkat çekici olan şey, öbür canlılardan ayrı olarak, yanılsamalarımızla —özgür muhayyilelerimizle— ne yaptığımızdır. Sanatçılar, bir anlamda, yanılsamayla meşgul olurlar; ama şayet disipline edilirse, yanılsama yoluyla gerçekliği hissedebilirler. Dinde de, disipline edilmiş bir muhayyile gerçekliğe ulaşabi-

Kusayy'ın tedbirlerine rağmen, Mekke'ye hâkim olan dinî atmosfer hâlâ çevredeki Bedevî putperestliğinden uzaklaşmamıştı. Fetişlerle ve putlarla olan ilişkilerin temelinde takas mantığı yatıyordu: "Bu sana verdiğime karşılık, Tanrım, sen de benim istediğimi vereceksin." Bu, büyüden pek farklı değildi. Kâbe'de zar atılarak ya da başka yollarla talih deneniyor; başarıya erişmek için adaklar adanıyor ve kurbanlar kesiliyordu. Elbette sadakat duygusu da vardı; fakat daha yüce ahlâkî tavırlar almaya yönelik çağrılar çok azdı. Hâlık [Yaratıcı] olarak kabul edildiği halde, Allah'ın varlığı bile pek fazla önem arzetmiyordu. Bir insanın hayatına, bir kabile üyesi olarak zaten sahip olduğundan başka hiçbir anlam ve amaç eklenmiyordu.

Fakat Mekke'de Allah'ın birliği inancına dayalı dinlerle birleşmiş olan farklı bir manevî tavrı temsil eden insanlar da vardı. Mekke'de yerleşmiş bulunan veya şehirden geçen yabancılar, çeşitli hıristiyan ve belki de yahudi cemaatlerine, ve Suriye'de o zaman yaygın olanlar gibi Allah'ın birliği inancına dayalı Gnostik türden toplumlara bağlanıyorlardı. Mekkeliler bu gibi dinlerin büyük imparatorluklar tarafından desteklendiğinin farkındaydılar ve bazı önemli Arap kabilelerinin ona *en bloc* (blok halinde) bağlandığını biliyorlardı. Öyle görünüyor ki, Hz. Muhammed'in (sav) Mekke'de Allah'ın birliği inancının temsilcileri olarak tanıdığı kimselerin hiçbirisi, yine de, onun getirdiği inanca âşina değillerdi. Diğer ayrıntılar, gibi Kur'ân'da kullanılan terminoloji de, değişik dinî cemaatlerin geleneklerini yansıtır; ama onlardan herhangi birinin derunî anlayışını öngörmez.[12] Yine de, yanlış eğitilmiş bir tek-tanrıcı topluluk mensubu, en azından hayatının, kabile standartlarından

---

lir. Saf 'iyimser düşünce'nin ögesi, dinde çok büyük bir yer tutar; ama yine de dinin tamamı değildir. Dinin en ilginç özelliği, 'iyimser düşünce'nin kendisi değil, onunla birlikte ortaya çıkan, insanın taşıdığı anlam ve ifade hususunda önümüze yeni ihtimaller getiren yaratıcı kavrayışlardır [vukûfiyet]. Özelde dinin bu ifadelerini tanımlamak için, gözlemci, zaman zaman dinî söylemde kullanılan kelimelerdeki ilk bakışta anlaşılmayan saiklere ve tazammunlara nüfuz etmek durumundadır. Fakat bu, tahrifat anlamına gelmez. Birçok mevcut alternatif arasında, önemli olarak nitelediği şeyler, nadiren yanlış çıkar."

11. Şahsen ben, Quaker akidesine mensup inanmış bir hıristiyanım; fakat dinin doğası üstüne genel düşüncelerim ne burada ne de daha önce, Hıristiyanlığı temsil etmez. Birşeyleri temsil etmeleri gerekiyorsa, Rudolf Otto ve özellikle Mircea Eliade'nin başını çektikleri modern din araştırmaları disiplini gösterilebilir. Bu araştırmacılarda da, antropoloji (meselâ, Bronislaw Malinowski, Paul Radin), sosyoloji geleneğinin (meselâ, Emile Durkheim), belirli psikologların (meselâ, Carl Jung), ve belirli filozofların (meselâ, Ernst Cassirer, William James, Albert Camus) etkisi gözlenir.
12. Kur'ân'ın menşei üzerinde ne düşünülürse düşünülsün, dili açıkça Araplar tarafından anlaşılmak için kurulmuştur. Bu noktadan hareketle ne tür kavramların, Hz. Muhammed (sav) ve ashabı için anlaşılır olduğunu belirleyebiliriz. Yani, Mekke'de o zamanlar hangi düşüncelerin geçerli olduğunu tam olarak ondan öğrenebiliriz. Nitekim Kur'ân, yalnızca bu düşünceleri kullanacaktı.

daha geniş birşeyle ölçülmesi gerektiğini —eylemlerinin bir kabile üyesi olarak değil, bir insan olarak değerlendirilmesi gerektiğini—farketmiştir. İyi olmak için yalnızca şahsî ya da kabilevî çıkarlarla değil, bir bütün olarak dünyanın mahiyetiyle de uyum içinde olmak gerekiyordu; ve buna göre, herhangi bir insanın hayatı ancak tüm dünya tarihinin özetlenmesiyle tam olarak anlaşılabilirdi.

Hz. Muhammed'in (sav) zamanında, Kureyş kabilesinde Allah'ın birliği inancına bağlı birkaç kişi daha vardı; bunların belki de her birinin kendi kendilerine özel inançlar ortaya çıkardıkları görülüyor—ki, bunlara, sonraları "Hanîfler" adı verilmişti. Hz. Muhammed (sav) bunlardan önemli bir olayla ayrılır. Kırk yaşlarında, Hira dağındaki inzivalarından birinde, kendisini âlemi yaratan Allah'a; tek bir ilaha inananların Allah'ına; sıradan bir Arab'ın da bildiği fakat kendisine hiç de ibadet etmediği Allah'a kul olmaya davet eden bir ses duyar ve bir *rü'yeti algılar*. Hanımı Hz. Hatice'ye (ra) de konuyu açar, ve davetin Allah'tan geliyor olduğuna kâni olur. Sonra "vahy" olarak nitelendirilen daha ileri mesajlar alır; ki bunları ezberden okumak, sonraları yeni ibadet tarzının önemli bir cüz'ünü teşkil edecektir. Mesajlar, ezberden okuma mânâsına gelen *Kur'ân* diye adlandırılır. Bir süre için, sadece karısı ve birkaç yakın arkadaşı inancını paylaşır. Fakat birkaç yıl sonra, kendisine Kureyşlileri yalnız ve yalnız Allah'a kul olmaya davet etmesi emredilir; reddetrikleri takdirde onları musibetlerle ikaz edecek olan Hz. Muhammed, önceleri kendi halinde bir muvahhidken, şimdi kendi halkına [ve tüm insanlığa -çev.] gönderilen bir peygamber olmuştur.

Hz. Muhammed'e dair bildiklerimiz, biliyoruz zannettiğimizden daha azdır. Hayatı hakkında müslümanlar arasında rivayet edilen dokümanlar zengin ve ayrıntılıdır; fakat bunların çoğunu gönül rahatlığıyla kullanamayacağımızı da öğrenmiş bulunuyoruz; gerçekten önde gelen ilk müslüman alimlerinden bir kısmı da, buna işaret etmişlerdi. Bununla birlikte, onun hakkında bildiklerimiz, örneğin Hz. İsa ile hakkında bildiklerimizden daha fazladır. Hz. İsa'ya dair bilgiler hemen hemen yalnızca dört İncil ve bir de Paul'ün yazdığı bir mektuptaki bilgilerden ibarettir. Analiz derinleştirildiğinde, İncillerin güvenilirliği de azalmaya başlar. Hz. İsa'nın şahsî ruhaniyeti hakkında da çok zayıf kanıtlara sahibiz. Onun samimî olduğunu pekâlâ düşünebiliriz; fakat zaten samimî olduğunu söylemeye çalışırken, varsayım alanına giriyoruz. Onun hayatını karakterize ederken, en dokunaklı, en ayırd edici ve alışılagelmişin tersine olan sahneleri seçmeye eğilimliyizdir. Bu, belki sağlam bir içgüdünün ifadesi olabilir; fakat bilimsel açıdan oldukça tehlikelidir. Bu sahneler en azından elimizdeki döneme ait diğer metinler temel alınarak kontrol edilmelidir. Hz. Muhammed'in (sav) durumunda, daha fazla varsayım kullanmamız gerekse de, bunu, makul bir biçimde, objektif bilim adamlığına yakışır prensiplerle temellendirebiliriz. Yaptığı somut herhangi bir atıfta muğlaklıklar olabildiği

halde, doğrudan bir kanıt olarak bizzat Kur'ân metnine dayanabiliriz. Kur'ân'ı yorumlamak için, birkaç nesil sonra toplanan rivayetlere başvurmak zorunda kalıyoruz; fakat bu durumda bile, tamamıyla birşeyler kaybetmiş değiliz: sonradan ortaya çıkan herhangi bir hizip ekseninde olmadığı tesbit edilen rivayetler özellikle muteber; ki, böylesi rivayetler, bir bütün olarak oldukça tutarlı bir tablo oluşturuyorlar. En önemlisi, herkesin bildiği kabul edilen bu rivayetlerin arka planındaki detaylara genelde güvenebiliriz. Bu nedenle, Hz. Muhammed (sav) hakkında söylediklerim büyük ölçüde varsayım olsa da, güven içinde sunulabilinir.

Hz. Muhammed'in çağrısı hakkında şunları söyleyebiliriz: Öncelikle, Hz. Muhammed, yeni bir inanca çağrısını bizatihî kabul etti; yani, herkesten önce kendisi iman etti. Bizzat bu tavır, kesin bir inanma fiilidir —ki, Hz. Muhammed fazlasını da yaptı: halkına peygamberlik etme görevini de üstlendi. Bu üstlenme, yalnızca dâvâsının geçerliliğine olan sarsılmaz bir imanı değil, bir de yüksek bir cesareti gerektiriyordu; çünkü, alaylara, saygısızlıklara ve tahkirlere maruz kalacaktı. Böyle tavırlara girecek türden insanlara göre, onun ortaya attığı iddia, en iyi ihtimalle tamamıyla saçma birşey; ve en kötü ihtimalle, Hz. Muhammed'in kendi şahsî ihtirasları için uydurduğu, düzmece bir kılıftı. Onlara göre, belki de Hz. Muhammed, Kureyşlilerin daha önce direndiği Bizanslıların, yerel bir kukla vasıtasıyla Hicaz ticaretini kontrol etme planlarıyla bağlantılıydı. Böyle bir durumda, Hz. Muhammed'in (sav) kendisini içinde bulduğu duruma karşı gösterdiği tepki, muazzam bir *fiildi, o* davetini başkalarına iletmeden önce, kendi inancının tüm sonuçlarını kabullendi ve hayatını bu inanca adadı.

Peygamber bir ilah adına konuşan kişidir—ilahtan gelen mesajlar ne olursa olsun, o mesajları ifade eder (ve bu mesajların illâ da gelecekle ilgili olması gerekmez). Bir peygamber gibi konuşma sâiki değişik şekillerde hissedilebilir; bu, içinde anormal psikolojik hallerin muğlak sözlere sebebiyet verdiği kurumsallaşmış ritüellerden, kişisel anlayışların "ilham olunmuş" şairler tarafından bilinçli bir şekilde ifade edilmesine kadar uzanır. Hz. Muhammed'in peygamberlik (nübüvvet) için esas bildiği ölçü, prensipte, geçmiş İbrânî peygamberlerinin tecrübe ve eylemleriydi. Fakat, kendisi onlar hakkında doğrudan hiçbir şey bilmiyordu. Kendi tecrübesi gerçekte çok kişiseldi.

O, vahiy gelirken, kendisini farklı bir fiziksel halde buluyor, ve bu hal içinde, kendisinin olmadığını bildiği âyetlerin şuuruna varıyordu. Bu esnada yaşadığı fiziksel baskı, bazan örtünmesini gerektirecek kadar şiddetliydi ve o zamanlar sırılsıklam terliyordu; kimi zamanlar ise bu baskı çok daha hafifti. (Bazı ayrıntılı İslâmî kaynaklara dayanarak, vahiy ânının kendinden geçme ânlarına benzediğini tahmin edebiliriz.) Bu gibi zamanlarda, çevresinden tecrit edilmiş durumda oluyordu. Âyetlerin geldiği biçim, fiziksel halinden de

daha fazla değişiklik arzediyor gibidir; belirli olaylarda, tahminen hemen başlangıç safhasında, Kur'ân bize gösteriyor ki, (vahiy esnasında) yalnızca işitme olayı değil, rü'yet olayı da yaşanıyordu. Rivayetlere göre,—Hz. Muhammed gözlerini ne tarafa çevirirse, orada—ufakta kocaman, cüsseli bir canlının uyarıcı görüntüsü, ona dile getirmesi gereken şeyleri söylüyordu. Ancak, çoğunlukla yalnızca işitme olayı vuku buluyordu. Hz. Muhammed (sav), söylenen kelimeler ya da—daha yumuşak durumlarda—bir tür çınlayan bir ses duyuyordu. Kendi muhayyilesinde, bunlara bir anlam tekabül ediyordu.

O anlardan sonra söylediği sözler, dikkatle yazılıyordu—bu işi gören bir dizi "kâtip" vardı—ve takva ehli tarafından bu sözler ezberleniyordu. Âyetler, özellikle hâfızlar (kurrâ) tarafından akılda tutuluyordu; bu kimseler, sürekli yeni âyetler eklenen Kur'ân'ın yazılması ve öğretilmesi konusunda uzmanlaşmış kimselerdi.[13] Değişik vahiy kümeleri *sûre*'ler şeklinde düzenlenmişti; sûrelerin bazıları tek bir vahyi temsil ederken; çoğu sûre zaman içinde birbirine eklenen âyetlerden oluşuyordu.

Çeşitli olaylar bize ne vahiy anının, ne de vahyin muhtevasının, Hz. Muhammed'in kontrolü altında olmadığını gösteriyor. Nitekim, Hz. Muhammed (sav) ilk vahiylerden sonra, hiçbir vahiy almadığı uzun bir zaman dilimini yaşadı ve kendi çağrısı hakkında tereddüde düşerek şiddetli biçimde endişelendi—bu zaman zarfında herşeyin ötesinde, Hz. Hatice'nin eksilmeyen inancı ona destek oldu. Sonra ıztırap hali içinde bir vahiy beklemeye başladı. Fakat günlerce tek bir vahiy bile gelmeyince, son derece ıztırap çekti—ki bu tecrübeyi, daha sonra, kibrinin kırılması için takdir olunmuş bir olay olarak yorumlayacaktır.

Dışarıdan bir varlık tarafından etkilenmiş olma tecrübesi, ve özellikle ilk vahiylerin biçimine hakim olan vecd yüklü kâfiyeli nesirler; Araplara, gaipten haber veren *kâhin*' lerin feveranlarının benzeri şeylermiş gibi göründü. Kâhinler, söylediklerinin asıl kaynağını teşkil eden cinlerce sahiplenilmiş insanlar olarak düşünülüyorlardı. Daha yüksek bir seviyede, büyük saygı gösterilen şairlerin eserleri de, hiçbir sara nöbetine uğramamalarına ve söyledikleri şeylerin çok daha gelişmiş bir edebiyat formunda olmasına rağmen, yine cinler tarafından ilham edilmiş sayılıyordu. Kâhinlerin ve şairlerin sözlerinin doğaüstü ve gizli güçler taşıdığı düşünülüyordu. Hz. Muhammed (sav), bu insan-

13. Kârîler (kurrâ) çoğunlukla İngilizce'de "Kur'ân-okuyucuları" olarak adlandırılır, fakat bu yanlıştır. Onlar genellikle okuma-yazma bilmezler ve her hâlükârda, bir kimsenin önündeki yazılı bir metni okuması şeklindeki modern anlamda "Kur'ân okuma"yla uğraşmazlar. Maalesef yalnızca tilâveti kastedip Kur'ân'ı —ya da başka bir metni— 'okumak'tan söz eden müslümanlar hâlâ mevcut. Oysa tilavet, yazılı metne baksın bakmasın, insanın seslere herhangi bir anlam yükleme mecburiyeti duymaksızın gereği gibi inşâd etmesidir. Bu anlamda bir kimse tek kelime Arapça bilmeden 'okuduğunu' söyleyebilir.

ların nezdinde kendisinin ne şair ve ne de kâhin olduğunu anlatmak için çok uğraştı; kendisine vahiy getirenin, sorumsuz fani bir cin değil, Yaratıcının, Allah'ın bir meleği olduğunu ısrarla vurguladı. (Bu melek, Cebrail olarak isimlendirildi). Müslümanlar, Kur'ân'ın eski Arap şairlerinin eserleri gibi teknik anlamda *şiir* olmadığı hususunda başından beri ısrarlıydılar.

ALLAH'IN BİRLİĞİ İNANCI VE KİŞİSEL MANEVÎ SORUMLULUK

Önceleri, yeni inancın, Kureyşlilerin sürdürdüğü mevcut inanca aykırı olduğu pek âşikâr değildi. Yeni inançta, Allah'a hürmet eseri olarak rükû ve secdenin eşliğinde, Kur'ân âyetleri okunuyordu. Buna *namaz* [salât] deniliyordu; ki namaz bir ibadet biçimi olarak, Suriye hıristiyanlarının geleneklerini hatırlatıyordu. İlk müslümanlar tıpkı hıristiyan Arapların hac yapmaları gibi özel uygulamalara ek olarak, Kureyş'in âdetleriyle ters düşme gereği duymadılar. Fakat yeni inanç daha baştan, yeni bir hayat görüşüne bağlanmış kendi mensupları için, yeni bir ibadet tarzı sunuyordu. Kur'ân'ın ilk âyetleri iffeti ve cömertliği teşvik ederek, sayısız manevî emir içeriyordu. Özel manevî idealler, hiçbir durumda, yeni değildi ve eski Bedevî toplumunun sahip olduğu ahlâkî normlardan, prensipte, nadiren ayrılıyordu. (Kur'ân kapsamlı bir manevî/ahlâkî sistem emretme teşebbüsünde bulunmamıştı; manevî/ahlâkî davranış için kullanılan *el-ma'ruf* sözcüğü, "bilinen" anlamına gelir.) Yeni olan, bu normların bir insanın hayatındaki yerinin ne olduğu telakkisiydi.

Kur'ân'da insanın halinin enginliği, Kıyâmet Günü tarifleri içinde göz önüne serilir.

"Güneş dürüldüğü zaman; yıldızlar atılıp döküldüğü zaman; dağlar yürütüldüğü zaman; hamile develer başıboş bırakıldığı zaman; vahşi hayvanlar bir araya getirildiği zaman;[14] denizler ateşlendirildiği zaman; nefisler çiftlendiği zaman; ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza: 'Hangi günah yüzünden öldürüldün?' diye; defterler açılıp yayıldığı zaman; gökyüzü sıyrılıp açıldığı zaman; Cehennem alevlendirildiği zaman; Cennet yaklaştırıldığı zaman, her nefis ne yapıp getirdiğini bilir". (LXXXI/1-14).

Burada yeni doğan çocuğun öldürülmesi ahlâkî açıdan ayıplanır; fakat ne yeni bir emir getirilir, ne de eski bir hükmün pekiştirilmesi söz konusu edilir. İlgili âyette kabilelerde erkeklere önem vermenin ve insana insan olarak de-

14. Richard Bell'in önerdiği tercüme "korkuyla kaçışıp toplaştığı zaman", kelime anlamı "bir araya getirmek"tir. Ben, A. J. Arberry'nin yorumuna dayandım, fakat orijinal metnin basitliğine daha yakın olmak için özgürce ondan ayrıldım. (Bell, Arberry ve diğer Kur'ân tercümeleri için bkz. Seçilmiş Bibliyografya bölümündeki Kur'ân tercümeleri kısmı).

ğer vermemenin kaçınılmaz sonucu olarak kız çocuklarının öldürülmesi olgusuna, tanrı-tanımaz bir nefsin "ne yapıp getirdiği"nin —Allah'a inanmadan yaşanan bir hayatın niteliğinin— göstergesi olarak işaret edilmektedir.

Kur'ân'da daha en başta, insanların temel bir manevî/ahlâkî tercihle karşı karşıya olduğu belirtilir: bu noktada insanlar orta bir yol seçemezler. Bir yanda, Yaratıcısından huşû duymayı ve Onun emirlerini kabul etmeyi seçme vardır. Bu durumda Allah, rahmetiyle, iman etmiş o kimseleri doğru ve arınmış kılarak, doğru yola iletecektir. Diğer yanda ise, insanoğulları, yenilmiş halde ve onlardan yardım talebiyle çeşitli tanrıcıklarına yalvararak, Yaratıcıdan yüz çevirebilir ve kendi ânlık isteklerine kapılabilir. Bu durumda, Allah da onlardan yüz çevirecek ve onlar sefil, âciz insanlar haline gelecektir. Çünkü bir insan, mutlak anlamda kendi iradesiyle (tecrübeyle sabit acı bir gerçek olarak) temiz ve arınmış olmayı seçemez; kendi tercihlerini kontrol edemez; manevî temizliği ancak Allah'ın inayetiyle başarabilir[15]. Böylece temel tercih, Kur'ân'da can alıcı bir konumda tezahür eder: ya Allah'a yönelmek ve Ona itaat etmek ya da Ondan yüz çevirerek kendi arzularının peşinden koşmak. Manevî hayattaki herşeyi, bu tercih belirleyecektir.

Hz. Muhammed, bir insanın hayatının bütün değerini bu tercihin belirlediğine kâniydi. Allah'ın birliği inancına mensup diğerleri gibi, o da, bu gerçeğin, dünyanın yok olacağı ve hesaba çekilmek için yeniden diriltilen tüm insanların bizzat Allah tarafından yüz yüze yargılanacağı nihaî bir kozmik felâkette kaçınılmaz olarak tezahür edeceğine inanıyordu. Böylelikle, Allah'a inanmış olanlar, insanın gönlünün zevk aldığı tüm iyi şeylerle ödüllendirilirken, yüz çevirmiş olanlar, gönlün korktuğu tüm kötü şeylerle cezalandırılacaktı. Kur'ân hem mükafatı ve hem de cezayı canlı renklerle tasvir eder —rahmet edilenler güzel köşk ve bahçelerde hurilerle birlikte ikamet edecekler; azaba uğrayanlar ise mide bulandırıcı süprüntüleri yutarak, bir ateşte korkunç biçimde yanacaklardır. Nihaî felâket olasılığı, kendilerine gönderilen peygamberlerin davetlerini reddeden, Nuh kavmi gibi bazı toplumların helâk edilmesiyle sonuçlanan daha küçük felâketlerin tasvir edilmesiyle desteklenmişti. Şüphe içinde bulunanlara, böyle bir felâketin ve ölülerin yargılanmak için diriltilmesinin, dünyayı yaratan ve kadın ve erkeğe ana rahminde iken sûret veren Allah'ın kudreti dahilinde olduğu hatırlatılmıştı. Fakat, Kıyamet Gününün gelmesi, nihayette, Hz. Muhammed (sav) için, ona ve ondan önceki peygamberlere gönderilen mesajlarda bildirilerek, pekiştirilmişti. Kişinin Yaratıcının emirleri ile kendi ihtirasları arasında tercihini yapması konusunda ısrar eden vahiy, aynı zamanda, tercihlerin hesaba konulacağı Kıyamet

15. Kur'ân'daki bu kaderci tarif herşeyi açıklıyor. Maurice Gaudefroy-Demombynes *Mahomet* 'te (Paris, 1957, s. 357) Kur'ân'ın (XCII, 5-13) bu fikri kısaca ifade ettiğini öne sürüyor. Yaygın yorumu ahlâkî içerik olarak ihtimal dahilinde olmayan bir zayıflığa itiyor.

Günü hakkında da insanı uyarıyordu. Hz. Muhammed'e (sav) gelen mesaj küllî idi ve herhangi bir cüz'ü konusunda şüpheye düşülemezdi.[16]

Dolayısıyla, Hz. Muhammed (sav), insanların manevî sorumluluğu üzerinde ısrarla durdu. Hayat bir oyun ya da oyalanma değildi; uyanık olmayı isterdi. İnsanlar servetlerine, soylu ailelerine ve sayısız oğullarına güvenemezlerdi; bütün bunlar kişinin kendi değerinin muhakemeye konu olacağı zamanda, yani Kıyamet Gününde hiçbir şey sağlamayacaktı; insanlar, her bir hareketin huzurunda değerlendirileceği Allah'a karşı, sürekli bir huşu ve haşyet içinde yaşamalıydılar. Muhakkak ki, Allah merhametliydi; kişi gerçekten Allah'a yönelirse, âcizliği gözetilerek günahları affedilecekti; fakat yine Allah'ın ihsan ettiği geçici zevkler uğruna Ondan gaflet edenler affolunmayacaktı.

Kur'ân, insanın halini, Kitab-ı Mukaddes ve Talmut'ta da yer alan İslâm'ın bakış açısına göre düzenlenmiş güçlü imajlarla ortaya koyar. Allah emanetin muhafazasını korumayı meleklere teklif etmiş ve onlar reddetmiştir. Onu dağlara teklif etmiştir; onlar da emaneti muhafazaya muktedir olmadıklarını söylemişlerdir. Fakat insanoğlu bunu kabul etmiştir. Melekler, Allah'ın insan namında bir mahlûk yaratmakta olduğunu duyunca, Ona sual etmişlerdir: Allah, niçin, yeryüzüne adaletsizlik ve kanla dolduracak mahlûklar yaratıyordu? Ama Allah insanı yaratmıştı; çünkü o Alîmdi; ne yaptığını biliyordu. O, Âdem'e (as) isimleri öğretti. (Hz. Âdem'in (as) aklî temyîz melekesini edindiğini söylebiliriz); ondan sonra meleklerden neyin ne olduğunu söylemelerini istedi; onlar bunu ancak Hz. Âdem'den öğrenebileceklerini anlayınca, Allah'ın, onların idrâkini aşan birşeyler irade ettiğinin farkına vardılar. Allah, meleklerden Hz. Âdem karşısında secdeye kapanmaları ve ona itaat etmelerini istedi. Çok kibirli olan İblis dışında hepsi bu emre uydu. Ondan sonra İblis cennetten kovuldu, ama insanları kıyamet gününe kadar kötü yola çekmeye çalışmasına izin verildi; ihlasla ondan yüz çevirip Allah'a yönelmeyenler ona mağlup olacaktı. Ardından, Allah, Hz. Adem'in (sav) zürriyetinden gelecek olan bütün insanlığı topladı ve onlara şu soruyu sordu: "Sizin Rabbiniz değil miyim?" Hepsi teker teker Onun kendi Rableri olduğunu teslim ettiler ve sınanacakları zaman geldiğinde inançlarını koruyup koruyamayacakları kararıyla başbaşa bırakıldılar.[17]

---

16. Kur'ân tefsiriyle uğraşan bilginler, sık sık, onun içindeki çeşitli nosyonların *kaynağını* vurgulamışlardır. Onların *Kur'ân içerisindeki anlamını* gözetmemiz, amaçlarımız için daha faydalıdır. Kur'ân yalnızca dilin ve Hz. Muhammed'in ashabının iletişim için sahip olduğu terimleri ve kavramları kullanabilirdi. Bunlar, bütün olarak, tek-tanrıcı gelenekte bulunması gerekenle sınırlıydı. Verilen bir referansın anlaşılabilmesi için, olayın içinde geliştiği şartlar göz önüne alınmalı: meselâ Din Günü hakkındaki referansları anlamak için, Yargı nosyonunun zaman içinde bir vak'a olarak tek-tanrıcı gelenek tarafından nasıl *belirlendiğini* bilmemiz gerekiyor.
17. Kur'ân, xxxiii, 72; ii, 30-34; xxxviii, 71-85; xvii, 61-65; vii, 172(171).

Kur'ân'da belirtildiği üzere, Allah'a itaat sorumluluğu, insan fıtratına böylece yerleştirildi; Allah tarafından uyarıcılar gönderilmeseydi, insanların dikkatsizliği yüzünden, hakikat unutulacaktı; peygamberler—Hz. Muhammed'in (sav) yaptığı gibi—Allah'tan gelen mesajlarla, erkeklere ve kadınlara vazifelerini hatırlatacaklardı. Allah'ın birliği inancına mensup olanlar tarafından başvurulan tasvirler, onlara Allah'a karşı görevlerini hatırlatmak üzere kendi toplumlarına aynı mesajı getiren peygamberleri içerir. Bu peygamberlerin birçoğu mucizeler gösterdi; insanın âciz kaldığı fiiller demek olan mucizeler, peygamberlerin aynı Varlık tarafından desteklendiğini kanıtlayarak, onların mesajlarını doğruladılar. Sadece ve sadece, yaratma fiilini icraya muktedir bir Varlıktan mucizeler beklenebilirdi. Hz. İsa (as) Allah'ın izniyle, (bir apokripal İncil'e göre) çamurdan kuşların canlandırılması mucizesini göstermişti. Hz. Muhammed ise, Kur'ân dışında hiçbir mucizesinin olmadığını beyan etti. Kur'ân inkar edilemez bir mucizeydi. İnkârcılara karşı, güçleri yetiyorsa onun benzerini vücuda getirmelerini isteyerek meydan okudu; ve (herhangi bir büyük yaratıcılık eseri gibi) Kur'ân'ın taklit edilemezliğini kanıtladı. Yine de, Kur'ân'da ilahî mesajın bu tür kanıt bâbından mucizelere ihtiyaç uyulmadan kabul edilmesinin şart olduğu açıktır. Fani zevklerle gözleri kör olup, kendi başına bizi yanlışa yönlendirme gücü olmadığı halde kalbe şüphe fısıldayan şeytanın telkinlerine açık hale gelenler, hayli âşikâr da olsa, bir peygamberi kabul etmeyeceklerdi. Fakat bu tür bir körlükten sakınanlar, bir peygamberin uyarılarıyla karşılaşınca, kısa sürede gerçeği kabul edeceklerdi. Peygamberin görevi, bu yüzden, ilk etapta, Allah'ın kendisine bildirdiği şeyleri dile getirmekti.

Hz. Muhammed'in tebliğinde, ibadet edilecek tek gerçek varlığın Allah olduğu; bütün diğer ilahçıkların ikincil durumdaki ilahlar değil; mutlak surette sahte ilahlar olduğu ve bunlara ibadet etmenin hiçbir değer ifade etmediği inancı, ilk zamanlar gizliydi. Hz. Muhammed bir zaman için eski putların yıkılmasında ısrar etmeden yeni inancı tebliğ etmiş olabilir; bir keresinde Allah'a bağımlı olan aracılar olarak büyük Mekke ilahlarına bir yer bulmaya çalıştı[ğı bile rivayet olunmaktadır] *; uzun zaman öncesinden beri, İslâmın merkezî dogması yalnızca Allah'a iman üzerindeki ısrar olmuştur.[18]

Hz. Muhammed (sav) bağlılarını ve düşmanlarını yeni mesajıyla karşı karşıya getirince ve mesajın ima ettikleri yaşanınca, hiçbir ayrıcalığın tanınmayacağı açıklık kazandı. Yargılama küllî bir son yargılama olacaksa; Yargılayan, yargısı altındaki herşeyden münezzeh ve kıyas kabul etmez olmalıydı. Aracılar, yarı-tanrılar olamazdı. Ve insanlar, temel manevî tercihlerini Al-

* Bu tür değerlendirmelere yol açan rivayetlerin çok zayıf ve çok tartışmalı olduğu teslim edilmelidir. [İz Yay. Notu]

18. "Şeytan âyetleri" (iddiası-çev.) ve Hz. Muhammed'in misyonunun erken dönemdeki evrimi için Watt'ın *Muhammad at Mecca* kitabının V.1. bölümünü görünüz.

lah'a ve Onun yol göstericiliğine sığınmak şeklinde yapmışlarsa, sadece şehvete hizmet eden sefil inanışlara dönemezlerdi. Allah'ın birliğine inanan değişik kesimler, böyle bir yasak konusunda fikir birliği içindeydiler; çünkü bu yasak kişinin *müslüman* olup olmadığının, inancının gereklerini yerine getirip getirmediğinin belirlenmesinde esas ölçü olacaktı. Müslüman cemaatına katılmak için ilk adım, *şirk*'i terk etmek, yani Yaratandan başka hiçbir varlığa tapmamak oldu.

Hz. Muhammed'in (sav) temsilcilerini Yaratıcı Allah'a ibadet eden insanlar olarak gördüğü tek-tanrıcı toplumlar, ilgili karmaşık kuramlar geliştirmişlerdi. Kur'ân da, çeşitli kozmik şahsiyet ve nesnelere dair marifet sahibi olunmasını öngörür. Sözgelimi, meleklerden, *Ruh*'tan, *Kavl*'den, *Emr*'den bahseder; göklerden, ilahî arştan ve içinde insanın kaderinin erkek ve kadınların amellerinin muhasebesinin yer aldığı, yalnızca bir bölümünü Kur'ân'ın oluşturduğu ilahî mesajlardan söz açar.[19] Öte yandan, Hz. Muhammed'in (sav) İncil'in—ilahî enkarnasyon, acı çekme, fedakârca sevgi, kefaret gibi—merkezî öğretileriyle ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadığı görülüyor; ayrıca, İbranice İncil'de sözü edilen İşâyâ ve Yeremya gibi peygamberlerden de haberdar edilmemiş gibi gözüküyor. Yine de, büyük İbranî peygamberlerinkiyle uyum içinde olan bir bakış açısını temsil ettiği görülüyor. Tesadüfen karşılaştığı bir Allah inancının temsilcilerinin yardımıyla, kendisine görünür olan popüler imgelemden; şahsiyetlerinin popüler imgeleminden uzaklaşmış olduğu; yine de ona bakış açılarının, sonraki beraketli gelişmeleriyle sağlam bir zemin yarattığı geçmiş peygamberlerin ana temalarına dönmüş görünüyor.

Hz. Muhammed (sav), Kur'ân'la, Mekke'deki herkese karşı etkili bir çağrıda bulundu. İnsanı ancak çok az kişinin hayal edebileceği bir manevî sâfiyet (saflık) seviyesine yükselten bir çağrıydı bu. Ve Hz. Muhammed (sav) bunu insanlar için gerçek bir imkân, daha doğrusu—içinde bulundukları âlemin gerçek yapısına ters düşme tehlikesine düşmemek için— bir gereklilik olarak sundu. Tüm yeni idealleri, insanların iradî bir fiille benimseyebilecekleri bir şekilde; yani somut, uygulanabilir bir biçimde sundu.

HZ. MUHAMMED (SAV) DİNÎ BİR CEMAAT KURUYOR

Hz. Muhammed (sav) yeni dini umumî olarak tebliğe başladığında ve özellikle eski inançlara karşı çıktığında, Kureyş'in çoğunluğu doğal olarak onunla alay etti ve ona karşı çıktı; ama özellikle gençler arasında birçok yandaş da kazandı. Bunlardan bir kısmı köle ya da kabilesiz kişilerdi. Fakat çoğu, fazla güçlü olmayan Kureyş kabilesinin fazla güçlü olmayan kollarına men-

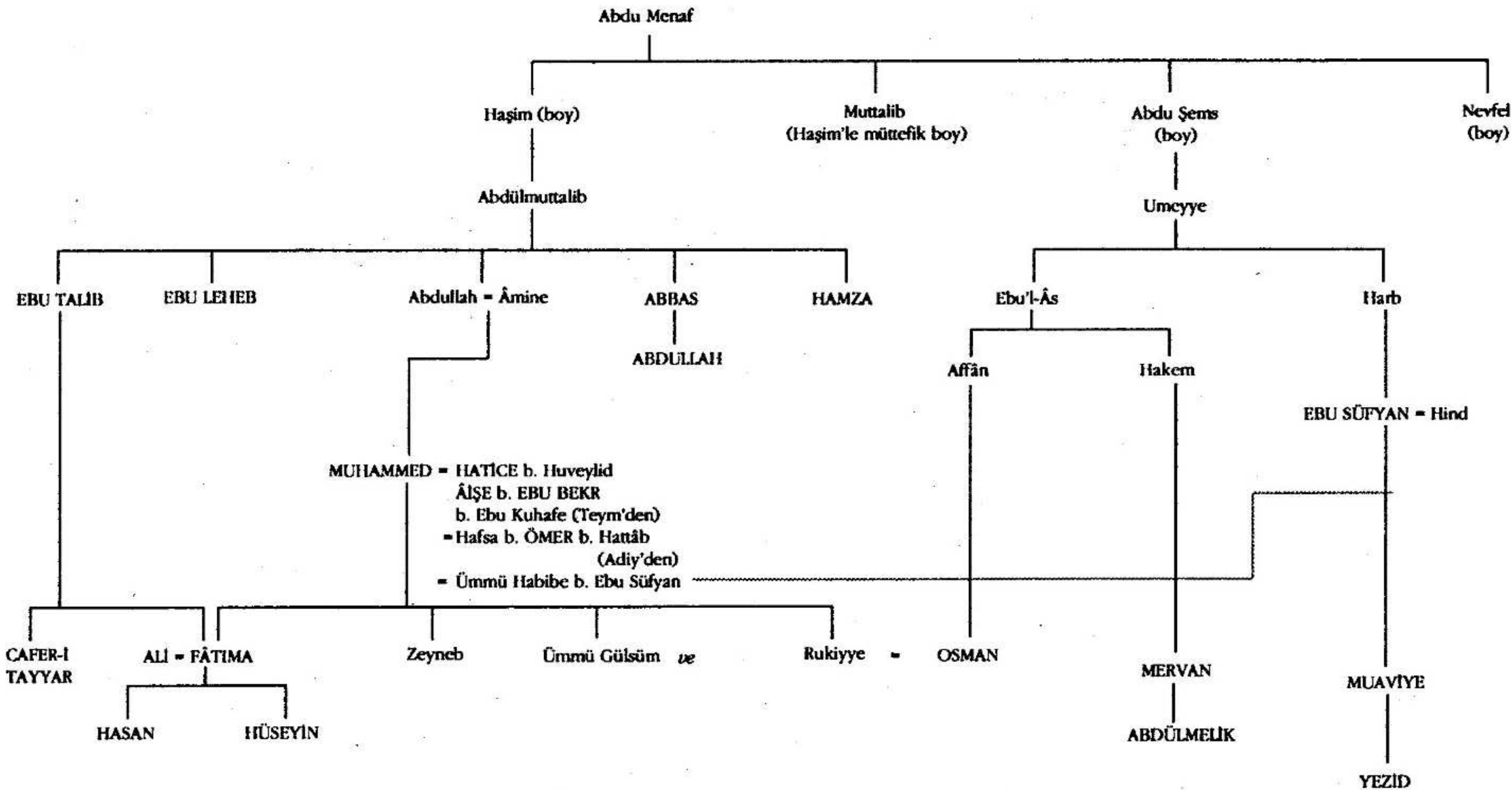
19. Kur'ânî kozmoloji için bkz. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, ss. 292 ff.

suptu, bir kısmı da önde gelen ailelerin iyi bir statüye sahip olmayan çocuklarıydı. Mekke'nin finans ve ticaret merkezi olarak gelişmesiyle birlikte, Bedevî toplumunun ahlâkî standartları artık iyi işlemiyordu. Kureyşliler en azından Mekke sınırları içerisinde kan dâvâsı gibi tehlikeli âdetleri kontrol altına almış olsalar da, insanlar arasında kabile dayanışmasını tehdit eden ve her hâlükârda servetin iyi karşılandığı fakat nisbeten geçici bir ayrım olarak görüldüğü cömertlik gibi bir Bedevî idealini zayıflatan, bir tür ekonomik eşitsizlik ortaya çıkmıştı. Mekke'de fert, özel çıkarları için daha serbest davranmaya başladıkça, kabilesinin beklentilerine fazla uyum göstermez olmuştu. Özellikle yeni ve daha ferdiyetçi kalıbın sukut-u hayale uğrattığı kimseler eski manevî emniyete ait kimi şeylerin ferdî ve ticarî hayata uyarlanmış biçimde yeniden inşa olunacağı manevî bir sistemi memnuniyetle karşıladılar. İslâm, bu amaçlar için, hayli uygundu. Böylece, Hz. Muhammed (sav) peygamberliğine mukabil, karşısında onu peygamber olarak tanıyacak insanlar buldu.

Ancak, önemli olan, yalnızca onun mesajı değildi; kişiliği, Hz. Muhammed'in (sav) mesajını destekliyordu. Kendisi, değişik vasıf ve kabiliyetlere sahip insanların inançlarını değiştirmeye ve yönlendirmeye muktedirdi. Hz. Muhammed'in (sav) akrabaları tablosunun gösterdiği gibi, Hz. Muhammed onların en samimî güvenlerini kazanmıştı. Kendi ev hanesinden, müslüman oluşlarını tereddütsüz Hz. Muhammed'in (sav) şahsî tesirine bağlayabileceğimiz iki genç, güçlü liderler olarak büyümüşlerdi. Amcası Ebu Talib, oğullarından Ali'yi, yetiştirmesi için Hz. Muhammed'e (sav) emanet etmişti; bir erkek çocuk olarak, büyük bir ihtimalle Hz. Muhammed'in (sav) çağrısını kabul eden ilk erkek (ve Hz. Hatice'den (ra) sonraki ilk insan) Hz. Ali idi. Ali, güçlü bir savaşçıydı, ileride kimi müslümanlar onun kişiliğine karşı mutlak bir şekilde bağlılık duyacaklardı. Hemen hemen aynı zamanda Zeyd b. Hârise (ra) de müslüman oldu; Zeyd, önceleri Hz. Muhammed'in (sav) kölesiydi; sonra, bir süre için evlatlığı, daha sonra ise İslâm'ın büyük komutanlarından biri oldu.

Kureyş'in diğer kollarına mensup olanlar içinde, en erken müslüman olan Ebubekir b. Ebî Kuhâfe'ydi. Hz. Ebubekir (ra), en zenginler arasında olmasa da, hali-vakti yerinde bir tüccardı. Hz. Muhammed'in (sav) en sadık vekiliydi; servetini tereddütsüz onun dâvâsına adamıştı; soğukkanlı, akıllıca ve tarafsız hükümleriyle müslümanlar arasında genel bir saygı kazanmıştı. İlk müslümanlardan Osman bin Maz'un (ra) Hz. Muhammed'in (sav) tebliğe başlamasından önce sufî eğilimli bağımsız bir hanîf olması açısından, Hz. Ebubekir'den (ra) farklıydı; Hz. Muhammed'e (sav) bağlıyken bile, kendi halinde bir lider gibi, bu vasfını devam ettirmiş gibi görünüyor. Osman b. Maz'un (ra) Habeşistan'a hicret eden müslümanların reisi olarak anılır. Daha sonraları halife olan Osman b. Affan (ra), Mekke'nin en seçkin ailelerinden birine mensup, içine kapanık ve derin biçimde müttakî bir insandı. Abdur-

HZ. MUHAMMED'İN AKRABASI



* Hz. Muhammed'in hayatı sırasında veya sonraları önemli rol oynayan isimler büyük harfle yazılmıştır.
* Buradaki çoğu erkeğin, belirtilenden fazla çocuğu vardır.
* Hz. Muhammed, Hz. Ali ve diğerlerinin belirtilenlerden fazla hanımı vardır.

rahman b. Avf (ra), zeki bir işadamıydı; onun, Medine'ye vardığında, bir arkadaşının mal yardımını reddettiği, pazara götürdüğü önemsiz bir metâ ile ekmek parasını çıkardığı ve daha sonra oldukça büyük bir servet kazandığı anlatılır.

Ömer b. Hattab'ın fevrî hareket eden, öfkeli bir yapısı vardı; fakat, gönlünü kazanana, varını-yoğunu, herşeyini vererek bağlanırdı. Ateşli bir şekilde Mekke tanrıçaları uğruna Hz. Muhammed'i (sav) öldüreceğinden söz ettiği bir gün, kendi kız kardeşinin müslüman olduğunu öğrendiği anlatılır; öfkeyle kız kardeşine gider ve onu Kur'ân'ın bir sûresini okurken bulur. Kendisi onu okuduğunda etkilenir, Hz. Muhammed'e (sav) bağlanır; ondan sonra Kureyş'i, İslâmî ibadetlerin Kâbe'de açıkça yapılabilmesine izin vermesi için zorlar —ki daha önce, bunlara müsamaha gösterilmemiştir. Diğer müslümanlar da onu izlemişlerdir. Hz. Ömer'in (ra) dürüstlüğünden şüphe edilmezdi; rivayetlere göre, o kadar sert bir kişiliği vardı ki, Hz. Muhammed'in (sav) yanında bile hoşgörülen münasebetsizlikler, onun yanında asla yapılamazdı. Kendisi, Hz. Muhammed'in (sav) ölümünden sonra, büyük fetihler sırasında, müslümanları büyük bir deha ve dirayetle yönetmiştir.

İslâm, kısa zamanda özel bir inanış olmaktan ziyade, Mekke şehrini ikiye bölen bir husus haline geldi. Hz. Muhammed (sav) bütün Mekkelilerden dinini benimsemelerini, ve ilahî cezadan çekinerek başka inanışları terketmelerini istedi. Bu talep bir çeşit ikileme sebep oldu. Hz. Muhammed (sav) prensipte, inananlardan biriydi; diğerlerinden sadece vahyin mübelliği [tebliğ edicisi] olarak farklıydı ve özellikle diğerlerini uyarmakla görevliydi; pratikte ise, o daha fazlasını gerçekleştirdi. Yeni grubu bir araya getiren ve onları bir bütün halinde Hz. Muhammed'le (sav) birleştiren inanç bağlarının duygusal ve moral gücü, [zaten nisbeten zayıf olup] daha da zayıflatılmış kabile birliğine karşı güçlü bir rakip durumundaydı. Bir peygamber olarak Hz. Muhammed (sav), hemen getirdiği ve bu nedenle inananlar üzerinde bir otoriteye sahip olduğu mesajın manevî tazammunlarını yorumlamaya selahiyetli kişi, olarak benimsendi. Hz. Muhammed (sav) ve ashabı, Allah'ın vahyi olanlar ile Hz. Muhammed'in (sav) sözü olanları her zaman için ayırdılar. Onun en yakın ve en güçlü sahabileri, yıllar sonra, İslâm'ın yeni şartlarda neyi gerektirdiği konusunda kendilerine özgü çözümler üretebilecek bir düzeye eriştiler. Yine de, Hz. Muhammed (sav) muazzam bir muhakeme sahibi bir insan olarak kendini gösterdi; ve temsil ettiği inancın talepleri Mekke'de genelgeçer standartlara ters düşünce, doğal olarak, inananların da lideri konumuna geldi.

Mekke'deki tebliğin ilk birkaç yılından sonra, Kur'ân vahiyleri, önceki (genellikle Kitâb-ı Mukaddes'te adı geçen) peygamberler ile gönderildikleri toplum arasındaki tecrübeleri nakletmeye başladı. Daha önceki tevhid inançlarındaki gibi, ilahî davet, tarihî biçimini alıyordu. Kur'ân'ın tarif ettiği âlem yoğun biçimde insancıl ve hattâ sosyaldi; onda, İbranî Kitâb-ı Mukaddes'in-

deki gibi, (seçilmiş insanlar idealini reddetmesi nedeniyle) tarihsel gelişimin tek bir ardılı ortaya çıkmıyorsa da, ikinci sûrenin başlangıcındaki kinâyeye rağmen, yine de biz güçlü bir ortak beşerî mukadderat duygusunu hissediyoruz. Bu tarihî kıssalarda, peygamber muhaliflerine karşı etkin bir müminler cemaatinin lideri gibi tasvir edilmişti. Hz. Musa kıssası, gözde bir kıssaydı. Kıssalar doğal olarak, Hz. Muhammed'in (sav) Mekke'de karşılaştığı şartları yansıtıyor, ve bu yüzden giderek artan bir biçimde âşîkâr hale gelen şeye ilişkin ilahî bir teyid anlamı taşıyordu. Bu âşîkâr şey ise şuydu: Kureyş için yeni dini kabullenmek, yalnızca Yaratıcının manevî taleplerini kabullenme anlamına gelmiyor; aynı zamanda Hz. Muhammed'in (sav) siyasî liderliğini kabul etmek anlamını da içeriyordu. Nübüvvetin mahiyeti gereği, insanın bilincine hitap eden aşkın bir evrensellik, kaçınılmaz bir şekilde, belirli bir grupla ve onun lideri ile kurulan somut ilişkilere bağlanmıştı.

Mekke'deki hayatın kabilevî biçimleri, site kurumları ötesindeki monarşik kurumlara hiçbir şekilde izin vermiyordu. Bu nedenle, Hz. Muhammed (sav) çevredeki imparatorlukları tevbeye ve Allah'a ibadet etmeye çağırdığı zaman, onu yargılayıp hapse koyacak bir devlet, hatta bir heyet bile yoktu. Ashabını hizaya getirme noktasında da durum aynıydı. Bunun yerine, reformcular ve onların karşıtları arasındaki kavga, kişisel manevralar, aile ve kabile kolları arasında mücadele şeklini aldı. Böyle bir mücadelede birçok kabile kolu arasında bir azınlık gibi dağılmış durumdaki müslüman cemaati avantajsız bir haldeydi. Şahıslarına yönelik zulme karşı belirli bir önlemleri vardı. Ama, müslümanların en zayıfları, özellikle köleler karşılaştıkları tehditlere karşı himayesini isteyecekleri bir kabile koluna mensup olmadıkları için, İslâm'ın ateşli düşmanları tarafından taciz edildiler ve zaman zaman şiddetli işkencelere maruz kaldılar Hz. Muhammed'in kendisi bile, bazı zamanlar sıradan Arabın kaldıramayacağı kadar ağır hakaretlere maruz kaldı. Hz. Muhammed'in (sav) amcalarından biri, Kur'ân'da *Ebu Leheb* (Ateşin babası, Cehennem mahkûmu) diye nitelenen kişi, yeni dine en ateşli biçimde karşı çıkanlardan biriydi. Fakat Ebu Talib'in yönlendirdiği Beni Hâşim, kendi soylarından gelen Hz. Muhammed'in (sav) yanında yer aldı; ve kısas tehlikesi Hz. Muhammed'e (sav) karşı kişisel bir saldırıda bulunulmasını önledi. Aynı durum, bazıları finansal baskılar sebebiyle hatırı sayılır bir kayba uğramışlarsa da, seçkin ailelere mensup müslümanların çoğu için de geçerliydi—ki bu kısas gerektirmiyordu.

Misyonun açık bir hal almasından iki yıl sonra, seksen civarında müslüman, Kızıldeniz yoluyla, Allah'ın birliğine inananların arasına sığınmayı ümit ettikleri (ve öylelerini buldukları) hıristiyan Habeşistan'a göç etti. Birkaçı hıristiyan olup orada kaldı, ama çoğunluğu Mekke'ye geri döndü veya daha sonra Hz. Muhammed'in (sav) yerleştiği Medine'ye hicret etti. İlk amaçları zulümden kurtulmaktı; ama Hz. Muhammed'in (sav) uyguladığı daha kap-

samlı bir planın ilk adımını da teşkil etmiş olabilirler.[20] Böyle bir proje, Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ortaya çıkan ikilemleri politik düzlemde çözme teşebbüsünün ilk aşamasıydı; her hâlükârda bu macera, onun bağlılarının kendi iradeleriyle ne kadar çabuk otonom bir grup oluşturabildiklerini ortaya koyuyor.

Misyonun açık bir hal almasından aşağı-yukarı üç yıl sonra, Beni Hâşim'i Hz. Muhammed'i (sav) himaye etmekten vazgeçmesi için ikna edemeyen diğer Mekke kabile kolları, Beni Hâşim'e yönelik bir boykot başlattılar; onlarla olan bütün ticarî ilişkileri kestiler. Hâşimoğulları, Kureyşliler arasında boykotun sona erdirilmesi konusunda yeterli fikir ayrılıkları belirinceye kadar, iki-üç yıl dayandı. Bundan kısa bir zaman sonra, 619'da, Hz. Muhammed'in (sav) amcası ve hâmisi Ebu Talib öldü ve Hz. Muhammed'in Beni Hâşim içindeki konumu daha da problemli bir safhaya geldi. Aynı zaman zarfında, en önemli manevî destekçilerinden biri olan hanımı Hz. Hatice'yi (ra) kaybetti. Bundan sonra Hz. Muhammed (sav) daha tatminkâr temeller bulabilme yolunda aktif adımlar atmaya başladı.

Komşu şehir Taif'e yaptığı ziyaret sonuç vermedi; burada hakaret gördü ve şehir dışına çıkarıldı. Mekke'ye döndüğünde, şimdilerde hasmı Ebu Leheb'in yönlendiriyor gözüktüğü Beni Hâşim dışındaki ailelerden ancak geçici bir süre Mekke'de kalabilmesine yetecek derecede bir himayeyi, —o da zorlukla— bulabildi. Cesareti kırılmış görünüyordu. Bu esnada, Kur'ân okurken tesadüfen onu dinlemekte olan bazı cinlerin İslâm'ı seçtiği kendisine bildirilince, hoşnut oldu; cenneti veya peygamberler şehri Kudüs'ü ve semâvâtı ziyaret ettiği bir hadiseye lâyık görülmesiyle mutlu oldu. (Bu yolculuk daha sonra müslümanlar arasında *Mirac* adıyla anılacak ve Hz. Muhammed'in (sav) hayatında merkezî bir yere sahip olacaktı). Hz. Muhammed'in (sav) bu tür olaylar üzerindeki ısrarı, bazı bağlılarını şaşırttı ve onların kendisini terketmelerine sebep oldu.

Hz. Muhammed (sav), o zamandan sonra, diğer peygamberler de kendi toplumlarına gönderilmiş olduğundan, misyonunu doğrudan kendi toplumu Kureyş'e yönelik sayabilirdi. (Buna rağmen, mesajı, yaşayan tüm insanlar için geçerliydi; çünkü bu mesaj özü itibarıyla evrenseldi). Açıkça putperest olan ve tek bir Allah'a inanmayan Arapların büyük çoğunluğu, mesaja eşit derecede ihtiyaç duyuyordu; ve şimdi o, Mekke civarındaki, onu dinleyen bütün Araplara yeni dini anlatıyordu. 620'de, Hz. Hatice'nin (ra) ölümünden yaklaşık bir yıl sonra, hac sırasında Akabe'de Yesrib şehrinden gelen (daha sonra Medine diye adlandırılacaktı) bir avuç yeni müslümanla bir araya geldi; Yesrib, Mekke'nin aşağı yukarı 200 mil kuzeyinde bir tarım şehriydi; ertesi sene, bu bir avuç kişi daha da fazlalaşmış olarak geldiler ve müslüman olduklarını ilan etmenin yanı sıra, Hz. Muhammed'in (sav) bütün emirlerine uymaya,

20. Habeşistan'a hicretin olası imaları için bkz. Watt, age, bölüm V.2.

ona sadık kalmaya dair söz verdiler, (ona biat ettiler.). 622'de biat edenlerin sayısı ilk topluluğun altı katına ulaştı ve Hz. Muhammed'i ve ashabını Medine'ye davet ederek, onları korumaya söz verdiler. Aynı yıl içinde, Hz. Muhammed (sav) yetmişin üstünde müslümanı aralıklarla Medine'ye gönderdi, nihayetinde kendi de gitti. (Bu hareket veya göç, Arapça'da "hicret" şeklinde adlandırılacaktı.)

Müslümanlara yapılan baskı, son senede iyice artmıştı. Mekke'den hicret etmek için hareket halinde olduğu anlaşılınca, Hz. Muhammed'in (sav) ayrılışını önlemek üzere bazı çabalara girişildi —müslümanlar bunu Hz. Muhammed'i öldürme çabaları şeklinde yorumlarlar. Hz. Muhammed (sav) ve yakın arkadaşı Hz. Ebubekir (ra) geceyle birlikte şehirden ayrıldılar ve aramalar durduruluncaya kadar, bir mağarada saklandılar. Ardından, gizlice, uzun yolculuklarına başladılar; Medineliler şehrin dışındaki tepelerde onları karşılamaya gelmişlerdi; ve geldiğinde, Hz. Muhammed'i (sav) reisleri yapacaklardı.

ÜMMET ÖZERKLİK KAZANIYOR

Medine halkı için, böylesi bir adım kaçınılmaz kimi problemlerin çözümü olabilirdi. Medine, musevî Arap kabilelerince (hususan hurma yetiştirilen) tarımsal bir vaha olarak geliştirilmiş ya da yeniden kurulmuştu. Dinlerinin anavatanından uzakta bulunan bu kabileler tahminen Aramîce konuşulan Suriye'den göç etmiş olmalarına rağmen, diğer Araplarla aynı kültürü paylaşıyorlardı. Yahudiliğin kabul edilmesiyle, yahudi hukuku, iyi bir düzen temininde yeterli olmuştu. Ancak sonraki nesiller oradayken, ovaya başka bazı kabileler yerleşmişlerdi— ki bunlar Yahudiliği kabul etmeyen müşriklerdi. Bedevîlerin "şeref"e dayalı ahlâkî sistemleri, yerleşik kabile veya boyları daha yoğun kan dâvâlarına sürükledi; ve Hz. Muhammed'in (sav) zamanında, hiç kimsenin kendi sınırları dışında güvenliğe sahip olmadığı bir çıkmaza gelip dayanan iki ana kabileye, Evs ve Hazreç kabilelerine bölündüler. Yahudi kabileleri arasında yaşamakla, Medine'deki müşrikler bile, Allah'ın birliği inancına dayalı bir dine aşina olmaya ve şüphesiz ona saygı duymaya başlamışlardı. Hz. Muhammed'in (sav) mesajında, Allah'ın inancını kabul etme fırsatını yakaladılar; ki bu inanç, yeni bir manevî müeyyide tarzı ile çözüm bulunamayan atışmalarda hakem olarak bu müeyyideleri sunacak ve uygulayacak tarafsız bir lider sunuyordu. Nitekim, Medineliler vahye olumlu karşılık verebilen müminler cemaatine dahil oldular. Yeni inanışa çok az ilgi duyan putperestler bile, barışı yeniden tesis edebilecek bir hakemi benimseyebilirlerdi.[21]

---

21. Medine'deki şartlar ve yahudiler ile putperestler arasındaki ilişkiler için bkz. Wellhausen, "Medina vor dem Islam," *Skizzen und Vorarbeiten*' in içinde, 4. cilt (Berlin, 1889); fakat yahudilerin çoğunun Filistin'den geldiğine dair iddiası, ırkçı önyargılara dayanıyor. Açıkça, Yahudiliğe dönüş, Hıristiyanlığa dönüşten daha hız-

Hz. Muhammed (sav) için, Medine'ye göç, sadece Mekke'deki tehlikeli ve dayanılması zor durumundan kurtulmak demek değildi. Tebliğ ettiği inancın yayılmasına kapı açacak yeni bir sosyal düzen kurma fırsatı da sunuyordu. Yaratıcı olan Allah'ın dini, ilk aşamada, şahsen manevî temizliğe erişmeyi talep ediyordu; fakat bu kişisel temizlenme tam bir sosyal davranış tarzını kapsıyordu: zayıfa karşı cömert olacak ve kuvvetliyi hareketlerinde dizginleyecek bir davranış tarzı. Dahası, kişinin manevî hayatının, kendi fikirlerinden çok, çevresinin ona yönelik beklentilerinin fonksiyonu olduğu kabul edilmişti. Yalnızca fert değil, toplum da ıslah edilmeliydi. Kur'ân, yeni dinin herkes için olduğunu; sadece fazilet kahramanları için olmadığını; kendisi için istediğini başkası için de isteyenleri överek açıklar. Yeni hayat, geniş dairede, bütün bir toplum tarafından yaşanmalıydı.

Bu, insanı iyi olmayı tasvipten öte birşeye çağırıyordu; âşikârdı ki, müslümanlar prensipler üzerine kurulmuş bir toplumdaki uygunsuz sapkınlar olmaya razı olamazlardı. Kur'ân'ın daveti, er ya da geç, onun gerektirdiği fıtrî tekamül ve şahsî arınmışlık bağlamında, adaletli bir siyasal toplum kurulmasını gerektiriyordu. Açıkçası, bu daveti kabul etmeyen hiçbir putperest, uzun vadede böyle iddialara karşı tarafsız kalamayacaktı. Şahsî şartlar ne olursa olsun, putperest Kureyş, sosyal düzeninin ilkelerine saldıran ve davranış düzeyinde, özellikle de sosyal otorite düzeyinde, alternatif bir manevî müeyyide sunan bu harekete seyirci kalamazdı. Müslümanlar, Mekke'de bir azınlık olarak kaldığı müddetçe, en azından bir çıkmaz ortaya çıkacaktı.

Hz. Muhammed (sav) ve ashabı, Mekke'de sanki yeni bir kabile oluşturuyormuş gibi, tedricen ortaya çıkmışlardı. (Bu, muhtemelen, Kureyş'in Kusayy tarafından bir araya toplandığı zaman vâki olanlara benzer.) Herkes kendi kabilesine karşı bağlılığını sürdürüyordu; fakat (burada Kusayy örneğinden ayrılıyor) yeni gruba da itaat ediyordu. Bu itaat ise, aile bağlarına değil, Hz. Muhammed'in (sav) davetinin şahsen tasdik edilmesine dayanıyordu. Hz. Muhammed'in (sav) yeni gruplanma için kullandığı *ümmet* kelimesi, şimdi peygamberin çağrısına cevap verip onunla yeni bir cemaat teşkil eden insanlar anlamına geliyordu. Medineli müslümanlarla görüşmesinde Hz. Muhammed (sav), Mekkeli ashabı arasında bile giderek âşikar hale gelen dinî cemaatın üstünde bir otorite olduğunu belirtti. Aynı şeyi, henüz, gayrimüslimlerden talep etmemişti, fakat müslümanların siyasal özerkliği, kendi aralarında sosyal beklentileri en azından belirli bir seviyede karşılamalarına kapı açmıştı. Üstelik, Hz. Muhammed müslüman olmayan Medineliler arasında dahi, *hakem* olarak, yeni ruhun bazı unsurlarını— bütün Medine halkı İslâm'a katılmadan önce olsa bile —yayabilirdi.

---

lı bir Bedevî geleneğinden kopuş anlamına gelmişti; fakat din değiştirenlerin ataları hem yerleşik alışkanlıkları hem Talmudik öğretiyi iktisab etmeye muktedir idiler.

Yeni ümmetin hayatına herşeyi kapsayıcı bir manevî anlayış biçim verecekti; bu, bireyin Allah'la olan ilişkisinden hâsıl olacak, fakat grubun tümünde baskın olan beklentilerce korunup, ortaklaşa bir yaşayış içinde biçimlenecekti. Bu yeni manevî görünüm bedevî kırsal hayatına ve yerleşik putperest Araplarla aynîleşmiş maneviyat anlayışına zıttı. Çünkü ikisinde, herşeyin üstünde, kişinin ve toplumun gururu ve şerefi üzerinde durulurdu—asaletin getirdiği gurur, servet ya da cesaretin verdiği gurur, dur-durak bilmeyen boş bir kindarlığa öncülük etmenin gururu. Ki bu hayat, ben-merkezli, ehemmiyetsiz amaçların ihtirasla, pervasızca takibini de gerektiriyordu. Bu hayata karşılık, farklı bir yolu tercih edebilecek olanlar bile, intikamı adaletin en pratik aracı olarak gören, ve zamanın silip süpürdüğü fani bir hayatın adîliğini ve anlaşılmazlığını unutturan içki ve seksin verdiği geçici zevkler için methiyeler düzen bir kamuoyunun sevkiyle, aynı sistemin içine sürüklendiler.

Kimi insanların, İslâm'a göre Yaratıcıya karşı yoldan sapmışlık, nankörlük *(küfr)* olarak sunulan pervasız alçaklıklarına karşı, İslâm tevazu, cömertlik, ve saf bir hayatta Allah'ın emirlerini yaşamayı ciddiyetle gaye edinme idealleri ile mukabele etti. İnsanların ihtiras ve intikam hislerine karşı İslâm, sabrı, kendine hâkim olmayı ve merhameti sundu. Bu faziletlerden bazıları,—şehevî zevkler karşısında iffetli ve sakınıcı tutum sergilemenin tasvip edilmemesine rağmen—aslında, Bedevîler arasındaki faziletli insanlarca itibar görüyordu. İslâm, kendi cemaat hayatında ilahî faziletleri teşvik edecek; amansız kan dâvâlarına karşı âdilâne alternatifler sağlayacak; ve ayıp, kusur olduğu yeni yeni kavranan şeylere ilişkin bütün yanlış kanaatleri izale edecekti.

Tezat anahtar kelimelerde özetlenmişti. Allah'a karşı pervasızlık *"küfr"* terimiyle karşılanmıştı; "sapkınlık" veya "inkâr"ın yerini Allah'a teslimiyet, yani *islâm* almalıydı; eski şiddetli tutkular *cahiliyye* kelimesiyle özetlenmişti: onların yerini Allah'a güvenmek ve inanmak (*iman*) almalıydı. (Sonraki zamanlarda küfür, İslâm'a zıt olan herşeye dair teleolojik bir terim ve *Cahiliyye* de İslâm'dan önceki çağlar için kullanılan tarihsel bir terim halini aldı.)[22] Ve yeni manevî düzen, eskisi gibi sadece şahsî bir ideal değil, fakat küllî, sorumlu sosyal bir çevrenin müessir normu olacaktı.

Mekke'deki kabilelerden ayrılıp kendi siyasî birimlerini oluşturunca, İslâm ümmeti, ilk etapta esasen kabilevî bir biçim almıştı. Medine'de, Hz. Muhammed, (sav) müslümanların umumî kabul görmüş kumandanıydı—hem Mekkelilerin (*Muhacirîn* diye isimlendirilen "göç edenler") hem Medineli-

22. İslâm'ın ve putperest Arapların moral unsurları arasındaki ilişki için, mukayese ediniz: Ignaz Goldziher'in "Muruwwa und Dîn" adlı makalesini içeren *Muhammedanische Studien*, c. I (Halle, 1889); Watt, age., bölüm III, 3, 4; Toshihiko Izutsu, *The Structure of Ethical Terms in the Koran* (Keio University, 1959).

lerin (*Ensâr*, "yardımcılar") kumandanı. Hz. Muhammed, daha genelde, Medine'deki bütün sosyal gruplar arasında hakemdi. Bu durum, bağlı kabilelerin yükümlülüklerinin içinde ortaya konulduğu ve kabile ittifakları yoluyla bütün Medine'yi kapsayan bir belgede (bazan, biraz gösterişle "Medine Anayasası" diye adlandırılır) tesbit edilmişti. Fakat esas rolü öncelikle müslümanlar ve özellikle de Mekkeliler arasındaydı. Mekkelilerin, yani Muhacirînin, Medine'ye ulaştıklarında, kaynakları yoktu; başlangıçta Hz. Muhammed'in kardeşler olarak eşleştirdiği Medineli Ensâra misafir oldular. Neredeyse hemen akabinde, Kureyş'in ticaret kervanlarına akın düzenlemek üzere Muhacirîn Medine dışına gönderilmeye başlandı.

Baskına çıkmak, tabiî ki, pek iyi bir yere sahip olmayan Arap kabilelerinin daha şanslı bir konuma sahip olanlar karşısındaki dezavantajlarını telâfi etmelerinin normal kabul edilen usulüydü. Muhacirler, Mekke'den ayrılırken, kendi kabileleriyle olan bütün bağlarını koparmış, onların himayesini terketmişlerdi; şimdi, esasen kendi boy veya kabilelerini kurmuşlardı; yani aralarında artık kabul edilmiş bir anlaşma olmayanlara (yapabilirlerse) saldırabilirlerdi. Bununla beraber, Hz. Muhammed (sav), yine de, bu aşamanın yeni manevî yönelimin terimleri çerçevesinde, yani meşru olması gerektiğini düşünüyordu. Bu yüzden de Kureyşlilerin, yalnızca müslüman olmaya niyetli olmamakla kalmayıp; müslümanlara zulmederek İslâm'ın umumen tatbik olunmasına müdahale ettiklerine ve böylece de ilahî düzene bilfiil karşı çıktıklarına işaret ediyordu. Bu, yalnızca Muhacirlere uyguladıkları özel eziyetlere karşılık değildi; aynı zamanda diğerlerinin kaderlerinin de kendisine bağlandığı bir dâvânın konusuydu; doğru olan, Kureyş'e karşı, onlar müslüman olabileceklerin yoluna engeller koymayı bırakıncaya kadar savaşmaktı.

Özel planda, baskınlara girişmenin, onları normal Arap baskınlarından ayıran iki önemli sebebi vardı. Evvelemirde bu gazveler, mutlaka gerekli olmasa da, Hz. Muhammed'in (sav) kendi adamlarının Medine'de bağımsız bir iktisadî konuma erişmeleri için önemli bir araçtı. Ki, bu iktisadî bağımsızlık gerçekleşmezse, Medine'deki yeni cemaatin hayat ve cemiyet düzeni yapmacık kalırdı. (Belki de, bu tür baskınlar bundan böyle eski kan dâvâlarından men'edilmiş Medineliler için de bir çıkış noktası oluşturabilirdi; fakat Hz. Muhammed'in böyle bir sâiki bağımsız bir şekilde geçerli görerek onaylayacağını söylemek, tartışma götürür.) İkinci olarak, baskınlar belki ilahî gazab mânâsı taşıyan fiillerle, hatta bizatihî Kur'ân'da emredilen bir mücahedenin tezahür ediyor olacağı fiillerle Kureyşlilerin kibrini kırmalıydı. Hz. Muhammed (sav), ticaretlerini tahrip etmek ve onları İslâm'la beklediklerinden daha fazla birşey olarak karşılaştırmak istemiş olmalıydı; öyle birşey ki, hayatlarını sürdürebilmek için dahi eninde sonunda ilişki kurmak zorunda kalacakları bir hadise...

İlk baskınlar başarısızdı. İlk başarıyı, Haram ayların ihlâliyle bir kervana saldırarak (Mekke yakınındaki Nahle'de) bir kişiyi öldüren ve ganimet getiren bir grup sağladı. Hz. Muhammed'in (sav) Haram aylar içinde uygulanan bu şiddetten bizzat ne kadar sorumlu olduğu belirsizdir, ama böyle bir beklentisi de olabilir; olay Medine'de bir skandal olarak algılandı; ve, ortalık ancak Kur'ân'ın, Haram aylara ilişkin anlaşmaya aykırı düşmenin kötü olduğunu, ama kişilerin imanlarına yönelik bir zulmün daha da kötü olduğunu belirten âyetlerinin nazil oluşuyla yatıştı ve bu ihlâl meşru görüldü. Hz. Muhammed'e (sav), ganimeti kabul etmesi müsaadesi verildi. Bu hareket, müslümanlarla Kureyşliler arasındaki uçurumu, putperest Arap kültürünün tümüne ilişkin bir uçurum olma yönünde derinleştirdi; ve bilhassa Haram ayların kendisi için aslî bir sembol olduğu Mekke sistemiyle olan uçurumu. İslâm'ın bütün eski örfler üzerindeki üstünlüğü pekiştirildi; açıkça İslâm içerisinde kabul edilmedikçe, İslâm cemaatinin putperest topluma karşı hiçbir yükümlülüğü ve bağı muhafaza etmesine lüzum yoktu. Sonraki yıllarda bu ilke devamlı ikmal edildi. Bir insan, İslâm'a karşı olsa bile, suçları ne olursa olsun, İslâm'ı benimsediğinde, geçmişi temizleniyordu. Ve bir müslüman, daha önce yaptıklarından dolayı cezalandırılamayacağı gibi, geçmişle ilgili bağlılıklardan da bir kazanç elde edemezdi; kendi malını elinde tutabilirdi; fakat putperest bir akrabasından hiçbir şey miras alamazdı. Böylelikle, İslâm ümmeti tamamıyla bağımsız olmuştu.

Hz. Muhammed'in (sav) Nahle'deki başarıyı kabul etmesi, sahabenin huzursuzluğuna rağmen, dâvâsının bütün sonuçlarını gözünü kırpmadan ayırd ettiği merdâne bir tutarlılığın işareti olarak düşünülebilir. Ödün vererek, ümmetini, ortak bir putperest çerçevede yarışan fazladan bir kabile haline indirgeyebilirdi. Burada, berrak bir amaca sahip olup, bu amaç doğrultusunda tam bir kararlılık içinde olunmasında onun dehası rol oynadı. Aynı zamanda, Hz. Muhammed'in (sav) misyonunun mahiyetinden doğan ikilem de somut ifadesini burada buldu. Peygamber aracılığıyla, aşkın (müteâl) hakikat, belirli şartlarca sınırlanmış belirli bir insan topluluğunun hayatına nakşolunarak hem erkeklerin hem de kadınların yaşayışına girmişti. Bu hakikat, böylece pratik etkilere sahip olabilecekti. Fakat Nahle'deki akın putperest inançlarca kutsanan batıl bir akitten basitçe bir kopuş değildi; yeni gelen hakikatle de uyuşmaz görünüyordu. Müslümanların daha önceden, barış aylarına saygı göstermeyeceklerini ilan ya da ima ettiklerine dair bir alâmet mevcut olmadığı için, doğrudan doğruya Hz. Muhammed'in (sav) rıza gösterdiği bir akde vefasızlık hareketiydi bu; ve belki de İslâm'ın manevî bağımsızlığının kemale ermesi için, rıza gösterilmesi gerekiyordu.[23]

---

23. Nahle seferinin moral sonuçları için, W. Montgomery Watt'ın *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956) bölüm I, 3 ve X. 2'yi görünüz. Ama haram aylarının kudsiyeti kesinlikle sadece batıl bir ceza korkusundan kaynaklanmıyordu.

HZ. MUHAMMED YENİ BİR SİYASAL TOPLUM KURUYOR

Nahle'deki başarı bir dahaki gazve için geniş bir katılım sağlamış gözüküyor; ki, yeni gazveye Medineli Ensar da katıldı. Suriye'den gelen kervan kolayca zaptedilmişti gerçi; ama bu defa 315 müslüman Bedir kuyuları civarında kendilerinin en az iki katı bir Mekke kuvvetiyle karşı karşıya kaldılar. Hz. Muhammed'in (sav) ustaca idaresi ve ashabının, yüksek coşkularının yanısıra sıkı bir disiplin içinde olmaları müslümanlara tatminkâr bir zafer kazandırdı. Kureyş'in İslâm düşmanı birçok önde gelen adamı, ve birçok Mekkeli öldürüldü veya esir edildi. Hz. Muhammed (sav), yüksek prestij sahibi sayısız düşmana karşı böylesi bir zafer kazanılmasını Allah'ın inayetinin bir sonucu olarak değerlendirdi. Zafer, müslüman cemaatın bağımsızlığını ve hayatiyetini sürdürme kabiliyetini artırmış; ve gerçekte, müslümanları Kureyş'in onunla tehdit edildiği kötü akıbetin yavaş yavaş yaklaşıyor olmasının tadına vardırmış görünüyor. Sonraki yıllarda organize bir bütün olarak İslâm'ın kazandığı ilk zafer namını alan Bedir Gazvesinde bulunmuş olmak, bir asalet göstergesi gibiydi. Daha sonraları İslâm'a girenlerin de elbette büyük başarıları vardı; ama Bedir mücahidleri, İslâm daha zayıfken müslüman olmuşlardı ve İslâm açısından en zorlu yıllarda sebat etmişlerdi.

Bundan böyle öteki Araplar, özellikle göçebeler, müslümanları Kureyş'e meydan okuyan, ve Kureyş'in siyasî rolünü ve prestijini devralan cemaat olarak kabul etme durumundaydı. Hz. Muhammed (sav) kendini düşmanca davranan bazı Bedevî kabilelerine karşı harekâtta bulunmak gibi bir konumda buldu, böylece hem ganimet, hem de Kureyş'e karşı daha serbest bir güç kazandı. Ve bir yıl içinde de, büyük bir Kureyş kervanı ele geçirildi. O zamandan sonra İslâm'ın etkisi (ve sonraları İslâm'a dönenlerin sayısı) arttıkça, cemaatin ana faaliyetlerinden birisi de akınlar ve savaşlar oldu. Bu savaşlar, nihayetinde Mekke'nin teslim oluşuyla amacına erişti; ama sona ermedi.

Bedir'den hemen sonra Hz. Muhammed (sav) yahudi Beni Kaynuka kabilesini Medine'den sürdü. Bu, kısmen bir savunma hareketi, ve ona ilaveten, bir karşı tedbirdi. Hz. Muhammed'in (sav) tebliğ ettiği dini seçenler yahudi olmayanlar arasından çıkmıştı ve otoritesini ilk kabul edenler de, Medine'nin yahudi olmayan kesimiydi. Ama her zaman, hıristiyan olsun musevî olsun, Allah'a inananların kendi mesajını iyi karşılayacaklarını ve müşrikler ile olan mücadelesinde kendisine destek olacaklarını ummuştu. Fakat koyu hıristiyanlar, içinde hulûl akidesini barındırmayan bir Allah inancını kabullenemeyeceği gibi, yahudilerin birçoğu da kendilerinin seçilmiş insanlar olduğu bir tarihin mutlak anlamını yitireceği bir evrenselliği kabul edemezlerdi. Dahası, Hz. Muhammed'in (sav), Tevrat, İncil ve apokrifal hıristiyan kıssalarına sahip olanların güvenini kazanmak için takdim ettiği versiyonlar bu kitaplara

uygunsuz ve bazan tersti. Hz. Muhammed'i putperest komşularına bile peygamber olarak ilân etmek için, müslümanları cesaretlendiren çok az şey vardı.

Hz. Muhammed (sav) Medine yahudilerinin, peygamberliğini inkâr ettiklerini ve anlattığı Kitab-ı Mukaddes kıssalarının yanlışlığını ileri sürerek onu küçük düşürmeye kalkıştıklarını anlayınca çok müteessir oldu. Dahası, tehdit de edildi. Allah'ın birliği inancının yorumcuları olarak yahudiler şüphesiz müslümanlardan daha kıdemliydiler ve Medine'de zaten hürmet görüyorlardı. Onların otoritesine meydan okudukça, şansının bir kere bile dönmesi, Hz. Muhammed'i müdafaası imkânsız bir hale getirebilirdi. Birçok küçük yahudi grubunun yanında, çoğunluğu ya da tamamı yahudi olan dört önemli boy vardı; bunlardan ikisi ovadaki en iyi korulukları elinde tutarken; üçüncüsü, yani Benî Kaynuka, Medine'nin en can alıcı yerindeki pazarın esnaf ve tüccarlarını bünyesinde barındırıyordu. Bu üç boy, en azından Hz. Muhammed'in (sav) getirdiği düzenlemelerden bağımsız olmak için yeter derecede kuvvetli bir konuma sahipti. Hz. Muhammed (sav) bazı müslümanlar ile Benî Kaynuka arasında çıkan, (tesadüfen bir müslümanın başlattığı) bir kavganın avantajını kullandı. Mallarıyla birlikte, silahsız olarak Medine'den ayrılmayı kabul edene kadar, kalelerini kuşattı. (İster vahaya, ister de uzak bölgelere doğru olsun, komşular arasındaki gerginliğin bir sonucu olarak büyük boyların sürgün edilmesi veya göç etmesi, Arabistan'da ve özellikle Medine'de oldukça sık yaşanan bir olaydı.) 2000 dolayında yetişkine varan nüfusuyla Benî Kaynuka uzak kuzeydeki yahudi yerleşim merkezlerine göç etti.

Benî Kaynuka'nın sürülmesi, Hz. Muhammed'in (sav) Kureyş'e ve daha genelde Araplara karşı Bedir'de kazandığı prestiji, Medine içerisinde sağlamlaştırdı. Bu noktadan sonra, en azından, Hz. Muhammed (sav) artık yeni bir kabile değil, daha gelişmiş bir siyasal toplum kuruyordu; bu siyasal toplumda Medine'de yaşayan müslümanlar ve de gayrimüslimler ortak bir toplumsal hayat temelinde bir araya gelecekti. Onun liderliğine bağlanma, en azından Muhacirînden ayrı olarak, yine gönüllü olmuş ve zaman zaman bazı sözde müslümanlar onunla beraber yürümeyi reddetmiş iseler de, Hz. Muhammed'in (sav) umumî hakem konumu sağlamlaşmıştı. Hz. Muhammed (sav) şimdi itirazsız tüm Medine'ye hitap ediyordu. Medineliler arasındaki başlıca rakibi olan ve Benî Kaynuka için aracılık etmeye çalışmış olan İbn Ubey, açıkça etkisiz hale getirilmişti. Hz. Muhammed'in (sav) önderliği altında, İslâm, böylece Medine'de hâkim cemaatı teşkil etmiş ve muhalifler kendilerini en fazla, müsamaha edilir bir konumda bulmuşlardı. Herhangi bir belirli hükmün "Medine Anayasası" denilen sözleşmeye ne zaman dahil edildiğini bilmiyoruz; fakat onun herhangi bir müslümanın başka bir müslümana karşı bir kafire yardım etmesi yasağını kapsaması bu dönemin ruhuna uygundur.

Kendisinin müslüman olduğunu söyleyen bazı kimseler bunda samimî değildi. İbn Ubey, Hz. Muhammed'in (sav) birkaç yıl başını ağrıtan, *münafıklar* denen ("riyakârlar" anlamında da kullanılan) bu grubun lideri haline gelmişti. Fakat Hz. Muhammed, ona kendisine karşı açıkça muhalefet etme şansı tanımadı. Eskiden putperest olanların tümünün, en azından şimdi müslüman olabileceği, beklenen birşeydi: ve yahudilerin de müslümanların üstünlüğünü kabullenmeleri bekleniyordu. Bu esnada, pazar boşalmıştı, Hz. Muhammed'in (sav) Mekkeli ashabınca ele alınmaya hazırdı. Müslümanlar, özelde Muhacirîn, böylelikle daha emin bir iktisadî konum kazandılar.

Yeni konum, kendini en açık biçimde ibadet tarzında gösteriyordu. Yahudilerle olan çekişme, İslâm'ın yalnızca putperestlikten farklı olmakla kalmadığını, aynı zamanda, Allah'ın birliği inancına dayalı dinler içinde bile, Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa paralel ama onlardan bağımsız bir dinî sistem oluşturduğunu ortaya çıkarmıştı. Bu noktaya kadar Hz. Muhammed (sav) inancının genelde yahudilerin inancıyla uyum içinde olmasını ummasına rağmen, (örneğin Kudüs'ün kıble olmasında), ve belirli oruçların tutulmasında artık müslümanların ibadet tarzı açık bir tarzda teessüs etmişti. Hz. İbrahim'in (as) İsrailî ve İsmailî Arapların ortak atası olarak düşünülmesinden hareketle, Hz. Muhammed (sav) Hz. İbrahim'in (as) hem Hz. Musa (as) hem de Hz. İsa'dan (as) önce yaşamış biri olarak, ne yahudi ne de hıristiyan olmasına rağmen Allah'a inandığına işaret edecekti.

Bu karar, her ikisi de Kur'ân'da yoğun biçimde beyan edilen iki prensipten çıkıyordu. Birincisi, yalnız Allah'a ibadet edilmesiydi. Saf dinin hiçbir toplulukla sınırlanmaya ihtiyacı yoktu—bizzat Hz. İbrahim (as) de hiçbir topluluğa bağlı değildi. Hz. Muhammed (sav) kendisinin *ümmî* bir peygamber olduğunu açıklamıştı; yani yerleşik dinî cemaatların hiçbirine aidiyeti yoktu. Bu, ilk plânda onun bir Arap olduğuna işaret ediyordu. Fakat başka imalar da taşıyordu. Faaliyet alanını Bedevî Arabistan'ı olarak düşünen bir şahsa özellikle apaçık gelebilecek olan, İran-Sâmi dinî cemaatlerinin çatışmasına ilişkin ikilem, eski cemaatlardan ayrı tutulmayı reddedecek ve tektanrıcılık geleneğinin hayli öncesine dönecek bir cemaat aracılığıyla çözüm bulacaktı. Prensipte, bir ibadet tarzı, diğeri kadar iyiydi; bu iki ibadet tarzı içindeki insan yüzünü nereye çevirirse çevirsin, diyordu Kur'ân, "Allah oradadır." Bir ibadet tarzı ancak insanın ihtiyaçlarını karşılamak için tesis edilirdi. Kur'ân'ın sürekli vurguladığı gibi, (örneğin, 6. sûre, 160. âyet), önemli olan, insanın, Ondan başkasına tâbi olmayıp, bizzat Allah'a teslim oluşuydu. İbadetin ya da kanunun herhangi bir formüle bürünmesi yönündeki bu tavır, yalnızca onun daha önceki vahiylerin gönderildiği insanların ihtiyaçlarıyla uyuştuğuna dair olmakla kalmayıp; bu son vahiyde de, Allah'ın bir âyeti ve onun ihtiva ettiği emirleri neshedebileceğine ve onun yerine daha iyisini getirebileceğine de değinen Kur'ânî teminatta kendini gösterir.

Yine de, bir emir, vaz' edildiğinde, muhakkak ki yeni cemaate mensup olanlarca ihmal edilemezdi; Allah'a lâyık-ı veçhile ibadet etmek için de, kişinin irşad olunmuş bir cemaatın içinde bulunması gerekiyordu. Mekke dinî sisteminin bağımsızlığı ve onun içinde herşeyi Yaratan Allah'a imanın asıl noktayı teşkil etmesi, somut biçimde pratik bir tarz içinde eski bir Allah inancına dayalı geleneklerin belirli topluluklara münhasır kılınmasını aşan yeni bir yorum için, bir hareket noktası oluşturabilirdi. Hz. İbrahim ile Hz. İsmail (as), İsmailî Arapların asıl mâbedlerinin, yani Mekke'deki Kâbe'nin bânileri olarak biliniyorlardı. Ki, Kâbe, aslen yalnızca Cenab-ı Hakka adanmıştı. Kabilelerin putları Kâbe'ye sonradan bulaştırılmıştı. Kâbe'nin yakınındaki taşlardan birisi, —o zamanlarda, ya da daha sonraları—özellikle Hz. İbrahim'e (as) atfolunmuştu (*Makam-ı İbrahim*). Formel ibadet, yani *namaz*, normalde Peygamberin evindeki mescidde en azından günde üç kez cemaatle eda ediliyordu. Artık müslümanların bu ibadeti Kudüs'e değil, Kâbe'ye yönelerek eda etmeleri vahyolundu. Müslümanların, ayrıca, İbrahim peygamber tarafından vaz' olunan bir ibadet olarak, haccı da ifa etmeleri gerekiyordu. Kur'ân'ın ilk nazil olmaya başladığı söylenen ve Bedir savaşının da kazanıldığı ay olan Ramazan, benzer şekilde, oruç ayı olarak bildirilmişti. Böylelikle İslâm, önceki semavî dinlerden ibadet tarzı itibarıyla bağımsızlaşmıştı.

Yeni toplumun temelleri, insanla Allah arasındaki yeni ilişkilerdi. Fakat toplum, Hz. Peygamber (sav) tarafından bir arada tutuluyordu; onun konumu, tartışmasız ve mutlaktı. Hz. Muhammed (sav) kabilenin reisi, savaş zamanında kumandan, ve kabilenin konumunu ve şerefini korumakla yükümlü kişi olarak, kabile akınları sonucu gelen ganimetin beşte birini alıyordu. Bu, geleneksel orandı ve Hz. Muhammed (sav) bu payı, yoksulların ferahlaması ya da yeni iman etmiş kimselerin kaynaşması gibi sosyal amaçlar için kullanıyordu. Sayısız hanımı olan bazı büyük kabile reisleri gibi, Hz. Muhammed'e (sav) de aynı anda sayısız hanımı olması imtiyazı verilmişti; ama ashabı aynı anda ancak dört kadınla evli olabilirdi. Hz. Muhammed'in (sav) evliliklerini siyasî ilişkileri sağlama almak için de kullandığı görülüyor; öyle ki, kendisine tanınan bu imtiyaz, ganimetin beşte biri gibi, bir bakıma temelde siyasal bir imtiyazdı. (Hanımlarından yalnızca biri, Hz. Âişe (sav), onunla evlendiğinde bakireydi).

Hanımları önemleriyle uyum içinde, halktan özel bir saygı görüyorlardı. Toplumdan ayrı yaşamaları gerekiyordu. Aksi halde Hz. Muhammed'i etkilemeleri beklentisiyle, gelen ziyaretçilerle de, yüz yüze değil, bir perdenin arkasından görüşüyorlardı. Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra tekrar evlenemeyecek, ama tüm mü'minlerin anneleri, (Ümmü'l-mü'minîn) olarak saygı göreceklerdi. Siyasî önemlerine ve onlar dolayısıyla Hz. Muhammed'in kuşatması gereken sosyal çevreye rağmen, hanımları, Hz. Muhammed (sav) için şahsen de çok şey ifade ediyordu. Hanımları arasındaki çeşitli anlaşmazlıklar

onun şiddetli sıkıntılar çekmesine sebep oluyordu; ki, aile problemlerinden bazıları Kur'ân'da da geçer. Hanımlarının hiçbiri, Hz. Hatice'nin (sav) yerini alamamıştı; onlara her zaman, ayrım yapmadan, eşit şekilde davranmaya çalışıyordu. Ama en çok sevdiği, Hz. Ebubekir'in (ra) kızı Hz. Âişe (ra) idi; onunla evlendiğinde, Âişe dokuz yaşındaydı ve her zaman en canayakın eşi oldu. Hz. Peygamber onunla birlikteyken daima huzur bulurdu. Özel konumuna rağmen, Hz. Muhammed (sav) debdebe ve şatafattan uzak, genelde rahatça kendisine ulaşılabilen, nazik, tebessümden ve çocuklardan hoşnut olan, tam anlamıyla sade ve dürüst bir hayat yaşıyordu.

Hz. Muhammed'e (sav) yapılan bir saldırı, temsilcisi olduğu İslâm'a yönelik addediliyordu. Hz. Muhammed (sav) halkın huzurunda özellikle ona şiirle hakaret eden bir dizi kimseye derinden içerlemişti. (Şiir, Araplar arasında büyük saygı görüyordu; yalnızca bir kimsenin kendine moral vermesinin ve düşmanının moralini bozmasının başlıca aracı değil, sihirli güçlere ait birşey olarak da değerlendiriliyordu.) Mevcut Arap âdetine göre, Hz. Muhammed (sav) sözleşme yapmadığı insanlara karşı zor kullanmadı. Bedir zaferinden kısa süre sonra ashabından bazılarını [rencide edici şekilde, vahiy] aleyhinde bulunan bir erkek ile bir kadını öldürmeye teşvik etti— ki bu aleyhte bulunanlar, onları öldürenlerin yakın akrabası idiler. (Dolayısıyla, bu kimseler için kan dâvâsı söz konusu olmuyordu.)

YENİ BİR TOPLUMUN VE KÜLTÜRÜN BAŞLANGIÇLARI

Kendi alanında tartışmasız üstün ve manevî açıdan da bağımsız olarak, İslâm, kendi sosyal düzenini gönül huzuruyla geliştirmeye başlayabilirdi. Birçok bakımdan İslâm, muhakkak ki, henüz nadiren bağımsız bir kültürdü; ama müslümanlar arasındaki kültürün birçok yönü, yeni sosyal bağlamda, giderek diğer kültürlerden farklılaşıyordu. Bu, bazan bir ayrıntı meselesiydi. Domuz eti müslümanlara yasaktı (Burada yahudilerin ve bedevîlerin hisleriyle birleşilmiş olmaktaydı). Kumar, içki veya en azından şarap yasaktı (bu, kısmen bir sosyal disiplin önlemiydi.)[24] En önemli unsur ise, zayıfın güçlüye karşı güvenliğini emniyet altına alan yeni bir sistemdi. Buna göre, müslüman kabileler arasında kan davası yasaklandı ve saldırganlara karşı, Allah'ın elçisi Muham-

24. Bedevîler, yaban domuzu etinde hiçbir sakınca görmemiş olmalıydılar. Fakat evcil domuzlar kırsallığa (pastoralism) hiçbir zaman uymuyordu ve belki de köy topluluklarında bulunuyordu. Domuz ve köpek gibi hayvanlar hakkındaki önyargıların tarihi, süreğen şartlar altında farklı saiklerin nasıl birleştiğini ve güçlendiğini biz görebilene kadar yeterince değerlendirilmemiştir; şartlar etnik gururu ihtiva edebilir; ama günümüzde bilim adamlarının çok sıklıkla ileri sürdüğü gibi, herhangi bir ırkî duygusallığı değil.

med'in gözü önünde infaz olunacak eşit oranlarda cezalar getirildi. Bunun yanında, yoksullar, toplanan *zekât*'larla desteklendiler. Zekât, bir malı ve nefsi temizleme uygulaması olarak gelişti. Zekât, (Hz. Muhammed'in (sav) beşte birlik ganimetiyle birlikte) cemaat hayatının finansal temeli olarak ve aynı zamanda ferdî adaleti sağlamak amacıyla organize edilmişti. Ganimetin beşte biri gibi, zekât da Hz. Muhammed'in (sav) takdiriyle, ya ortak amaçlar için ya da darda kalmış yoksulların, yolcuların ve benzer durumdakilerinin ihtiyaçları için kullanılıyordu. Hem yasal olarak belirlenmiş cezalar, hem de merkezî olarak dağıtılan sadakalar, bireylere kabile bağlarından bağımsız bir statü vermeye ve böylelikle ferdiyetçi kültürü beslemeye yardım ediyordu.

Belki de, herhangi bir toplumsal yapının merkezinde, onun aileye ilişkin kuralları yatar. Medine cemaatında, en açık yeniliklerin yapıldığı alan buydu; o kadar ki, Kur'ân'ın teşrîe ilişkin tüm muhtevası büyük oranda aile ilişkileri konusundaydı. Hz. Muhammed'in (sav) hayatının geri kalan bölümünde, bu düzenlemeler parça parça çoğalıyordu; ve burada da eğilim, Allah indinde insanların eşit olduğundan hareketle, ferdî hakları pekiştirme yönündeydi. İslâm-öncesi müşrik Arapların evlilik tatbikatı hakkında yeterli bilgilere sahip değiliz; ama bu tatbikatın büyük ölçüde çeşitlilik gösterdiği açıktır. Bazı durumlarda erkek, kadını neredeyse bir mal gibi edinip kendi kabilesine getiriyordu; bazı durumlarda ise, erkek tamamıyla kendi ailesine bağımlı kalan karısına ancak sözümona bir ilişki içinde sahip olabiliyordu.[25] Hem erkeğin, hem kadının aile ilişkilerinde nasıl bir saygınlığa sahip olduğu ise, soy, aile çevresi ve servetin doğurduğu statülere dayanıyordu.

Hz. Muhammed'in (sav) aileye ilişkin düzenlemelerinin merkezinde, Kur'ân'ın evlilik hakkındaki kuralları vardı; bu kurallar Arapların mevcut evlilik tarzlarını bazı değişikliklerle evrenselleştirmişti. Erkek, kadın ve çocuktan oluşan çekirdek aile, kendi kendine yeten bir birim olarak güçlendirilmişti; kanunen, bütün evlilikler aynı statüdeydi. Bu, büyük oranda, yetişkin erkeğin konumunun güçlendirilmesiyle başarılmıştı. Erkek karısı üzerinde gerek kendi ailesini, gerek karısının ailesini devre dışı bırakabilecek kadar geniş bir otorite sahibiydi. Çocuklar, karısının ve çocuklarının geçiminden sorumlu olan babaya aitti. Miras, öncelikle çekirdek aileye kalıyor, kabileye dağıtılmıyordu. İçersinde evliliğin yer alamadığı ilişkilerin dereceleri, —evli bir çiftin daha geniş bir çatı altında pek çok bağlar tarafından özümsenmesinin pek ko-

25. Watt'ın tekliflerinden bazıları ispatlanamaz. Özellikle Medine'deki matrilokal gelenekler hakkındaki tezleri, bölüm VII. 2. Aile yasası hakkında daha geniş bilgi için J. Wellhausen'in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*' deki, (sayı 11, 1893, s. 431-82) "Die Ehe bei den Arabern" makalesini görünüz. Gertrude H. Stern'in *Marriage in Early Islam* (London, 1939)'da yaptığı düzeltmeler pek güvenilir olmasa da, verdiği bazı örnekler, özellikle çok karıllığın zenginler hariç pek öyle yaygın olmadığına dair bazı deliller tedarik edebilir.

lay olmaması nedeniyle— vurgulandı, ve hattâ çoğaltıldı. Böylece süte dayalı evlatlık ilişkileri, (Kureyş'in birçoğu kendi çocuklarını süt annelerin yanında besliyordu) kan bağı ilişkilerine eşit kılındı. Aynı zamanda doğal ailenin bütünlüğü, çocukların bir arada yetiştirilip yetiştirilemeyeceğinden bağımsız olabilen uydurma ilişkiler oluşmasına karşı korundu. Arapların çoğunlukla yetişkinler arasında oluşturduğu evlatlığa kabul edilme ilişkilerinin hiçbir hukukî statüsü yoktu. Eğer bir erkek, başka yerlerde çoğunlukla olduğu gibi zengin Araplar arasında da görüldüğü üzere, birden fazla kadınla evlenmişse, her bir kadına birinci kadınınkine eşit statüyü vermeliydi; yani her evlilik aynı kanı kaynamışlığa, aynı sıcaklığa sahip olmalıydı. (Özgür kadınlarla) dörtten fazla kadınla evlilik, belki çok özel durumlar dışında, kesinlikle yasaklanmıştı.

Aynı zamanda kadınlara ve kız çocuklarına, İslâmî evlilik biçiminin model aldığı Arap evliliklerinde olduğundan daha güçlü bir konum kazandırıldı. Bedevî toplumunda erkek, genellikle, gelinin ailesine "gelinlik-serveti" (*mehr*) verirdi. Mekke'de bu genellikle gelinin kendisine veriliyordu ve bu son uygulama şer'î bir hüküm halini aldı. Mehr, kadının konumunun pekişmesine yardım etti. İslâm'a göre boşanma hakkı evin geçimini sağlayan erkeğe aitti (kadınlar, bazı durumlarda,—en azından daha sonraları—boşanmayı başlatabildi); ama, erkek boşandığında verdiği mehri geri alamıyordu. Ayrıca evlilik süresince hanımının servetinden faydalanamazdı, onu kendi kaynaklarıyla ve kendi emeğiyle geçindirmek zorundaydı. Hem kadınlar ve hem de kız çocukları, erkeğin mirası üzerinde hak sahibiydiler; kendi ailesine bakmak zorunda olan erkek evlat, kızın aldığı mirasın iki katını alıyordu. Erkek olsun kadın olsun, her bir bireyin kişisel izzeti üzerindeki ısrar, çocukların, özellikle kız çocuklarının öldürülmesinin yasaklanmasıyla açığa vuruluyordu.

Nisbeten giderilmiş olsa da aile içindeki statü farkının devam etmesine Kur'ân ve Hz. Muhammed tarafından izin verildi. Son zamanlara kadar hemen her yerde görülen, erkeklerin ve kadınların erkek ve kadınlara mal olarak sahip olması olayı,—yani kölelik,—kölelere önemli haklar tanınmasına rağmen devam etti. Müslümanlar kendi dinlerinden olanları değil, ancak gayrimüslimleri köleleştirebilirdi. Erkeklerin dişi köleleri odalık olarak kullanmasına, Hz. Muhammed'in (sav) sahih evlilik ilişkilerinden başka ilişkileri hoş karşılamamasına rağmen, izin verilmişti. Köleler daha çok savaş esiriydiler, genel olarak kabilelerinden uzaklaştırılan, ailesiz büyüyen ve sahiplerinden başka koruyucuları olmayan çocuklar idiler. Arabistan'da boysuz veya kabilesiz bir hayat mümkün olmadığından, köleler sahiplerinden ayrılmayı bekleyemezlerdi; daha çok, hizmet ettiği ailedeki statüsünün daha iyi bir seviyeye getirilmesini ümit edebilirdi. Bu, teşvik edilmişti. Köle azad etmek, günahlara karşılık bir kefaret olarak tavsiye edilmişti; yani azad etme olayında inisiyatif, kölenin resmî sahibindeydi. Ama Hz. Muhammed kölelerin çekir-

dek aile içinde benimsenmesini ve oğulların tüm haklarına onların da sahip olmasını teşvik ederek, katı çekirdek aile prensibini tehlikeye sokmuş oldu.

Aile hukukunun ileri bir aşaması Kur'ân'da özel bir ilgiyle işlendi: âdâb-ı muaşeret (görgü kuralları). Evin mahremiyetine saygı duyulmalıydı; evin dışında ise hem erkekler hem de kadınlar edepleriyle davranmalıydılar. Kur'ân'da açıklanan kurallar, çok vâzıh olmasalar da, kişilerin bağımsız özel yaşantılarında hürmeti sürdürmeleri için yeterli bir temel oluşturdu. Hz. Muhammed'den (sav) sonra, bu kurallar, çok değişik renklere bürünen bir sosyal davranış kodunun başlangıç noktası oldu.

KUR'ÂN VE CEMAAT TECRÜBESİ

Müslüman cemaat geliştikçe Kur'ân'ın verdiği mesajların karakteri de değişti. Kur'ân'ın ilk nazil olan bölümleri, genelde bir vecd karakteri taşıyordu; ilahî kudretin haşmetini tüm güzelliğiyle gösteriyor ve bizatihî vahyin haşyetine işaret ediyordu. Bu güçlü lirik tasvir, medih ve senaları da işliyordu, ama daha çok nesir kabilinden öğütlere ve açıklamalara yer veriyordu. Kur'ân'ın mesajı, herhangi bir özel durumu aşıyordu; ama yine de, cemaatin hayatına daimî bir rehber oldu. Cemaatin çabalarını, hususan askerî seferleri, bunun yanında, özellikle evliliğe dair cemaatî düzenlemeleri destekleyen mükerrer teşviklerle doluydu. Hatta özel sorunlar bile, tartışmalı konularla ilgili alınan kararlar ya da işlenen fiile meşruiyet kazandırılması yoluyla çözülüyordu. Bir defasında, Hz. Muhammed'in (sav) en sevdiği hanımı Hz. Âişe; karakteri hakkında bir tahminden öte hiçbir muhakemenin, —lehte olsun aleyhte olsun— söz konusu olamayacağı bir olayda, ona düşman olan bir grup tarafından zinayla suçlandı. Sıkıntıyla geçen bir zamandan sonra, Kur'ân, Hz. Âişe'nin suçsuzluğunu ilan etti. Fakat aynı zamanda böylesi bir suçlama için dört şahidin gerekli olduğu gibi bir şart da getirdi—ve hiçbir delil olmadan kaba suçlamalar yapanları kınadı. Böylelikle, Kur'ân'da hizip kavgasına açıklık getiren bir bölüm nazil olmuş oluyordu ve dolayısıyla bu bölümdeki ahlâkî gözlemler, söz konusu olayın da ötesine taşınıyordu.

Kur'ân'ın genel bir sosyal politika başlattığı söylenemez. Burada inisiyatif, kişisel olarak Hz. Muhammed'in (sav) ifadesine bırakılmıştı. Nitekim, Hz. Muhammed'in (sav) Medine'ye yerleşmesinden sonra, oradaki birçok unsurun konumunu düzenleyen "Medine Anayasası" Hz. Muhammed'in (sav) eseriydi. Zamanlama ve kritik kararlar alma, Hz. Muhammed'e bırakılmıştı. Hudeybiye krizinde, Kureyşliler Mekke'ye giden büyük bir hac kafilesini durdurduğunda ve Hz. Muhammed'in (sav) kararındaki hikmet en yakın arkadaşları tarafından bile sorgulandığında, Kur'ân müdahale ederek belirli bir eylemi dikte etmedi. Kur'ân özellikle bireyler ile ve onların bilinçlendirilmesiyle ilgileniyordu. Meselâ birçok müslümanın zorlukla dayandığı (Suriye isti-

kametindeki) Mûte seferine katılmayı emretmişti. Ama samimî müslüman olduğu halde sefere katılmayı başaramayan üç kişinin durumuyla ilgilenmişti.* Yine de Hz. Muhammed'in (sav) uygulamalarını her zaman desteklemiş, meydana gelen problemlere —meselâ ganimetin dağıtılışı— çözüm teklifleri sunmuş ve herşeyin üstünde, Hz. Muhammed (sav) tarafından belirlendiği üzere, ortak dâvâya sadakatin yüceliğini dile getirmişti.

Kur'ân, bütün bu beşerî karmaşa içinde, aşkın (müteâl) bir atıf noktası olarak, hayattar bir biçimde insan aklı önünde tutuldu ve haşmetli üslûbu muhafaza edildi. Bir Allah inancına dayalı geleneğin tamamında, özellikle bu geleneğin popülist tarafında, ahlâk ilkelerinin pazar şartlarınca düşünülmesi yönünde bir eğilim vardı. Böylece yetimlerin korunması, ilk bakışta onların mal varlığının korunması demek oluyordu. Bundan dolayı,—yaygın teşbihlerin yanında ("mümin Allah'la iyi bir pazarlığa girişendir") günlük hayattan alınan üstünlüğü tartışmasız çıkarımlara da kısmen yer vererek,—Kur'ân, pazar terminolojisini serbestçe kullanır. Fakat dünyevî referansları kullanım üslûbu, onlara bir asalet kazandırmıştır. Hz. Âişe'nin zinayla suçlanması olayında bile, örneğin—kelime düzeni ve tenasübü, aşırı vurgulama ve dolgun sesler gibi,—Kur'ân'ın kendine has üslûbu, tartışmayı öyle bir düzeyde tutmak üzere birleşirler ki, bu tartışma düzeyinde izzetin, tersinden ziyade, zilleti de beraberinde taşıdığı sonucu çıkar; tercümeyle belirtilemeyecek bir niteliktir bu. Hayatiyetinin bütünlüğü, Kur'ân'a belirli bir kendi kendine yeterlik kazandırır. İslâm'ın bağımsız bir din olarak gelişmesi gibi; Kur'ân'ın da, eski vahiylerden ilave yapmaya hiçbir zaman ihtiyacı olmamıştı. O, müminlerin, her birinin manevî umut ve ihtiyaçlarını yansıtan ve açıkladığı üzere, insanın mukadderatına dair yeni bir bakış açısı getiren, çok-taraflı, hayattar bir hazine hükmündeydi.

Cemaatin gündelik meşgaleleriyle köklü ilişkileri olması nedeniyle, Kur'ân soyut bilgilenmeler ve hatta ilk planda, ilham için, okunamaz. Naklettiği kıssalar, birbirini takip eden bölümler şeklinde değil de, dinleyicinin bildiği farzedilen olaylara dair hatırlatmalar biçiminde verilmiştir—bu hatırlatmalar olayın sürekliliğinden ziyade, bölümün imanî imalarını vurgular—öyle ki, olayı bilmeyen bir kimsenin, Kur'ân'ın onun üzerindeki yorumunu öğrenmeden önce, başka birisinden olayı ayrıntısıyla anlatmasını istemesi gerekir. Bu yüzden kimi gayrimüslimler Kur'ân'ı karmakarışık bir yığın olarak görmüş ve müslümanların onu "olağanüstü güzel" diye nitelendirmesine şaşırmışlardır. Oysa Kur'ân âyetleri okunmaktan ziyade, riayet edilmek içindir. Kur'ân'ın bir ibadet ve bir kendini adama fiilî olarak ezberden okunması gerekir. Kur'ân her noktasında, imanın vecibelerinin kabullenilmesi yolundaki muazzam davetini ortaya koyar. Onu içten bir şekilde ezberden oku-

* Söz konusu sefer gerçekte, Mûte seferi değil, Tebük seferidir. [çev.]

mak, bu vecibenin kabul ve beyan edilmesi olacaktır. Güzelliği ancak bundan sonra satır be satır bir karşılık bulabilir; ve bir insan ancak bundan sonra, konu ne olursa olsun, herhangi bir âyetinde onun tüm ana temalarının yan yana bulunmasından haz duyabilir. Tüm muhtevanın bir bölümünü hatırlatan ve tekrarlanan tâbirlerden şu mesaj çıkarılmalıdır: Kur'ân'ın en küçük bir cüz'ünde dahi, ibadet fiili tamamlanabilir.

Genellikle, Kur'ân, İslâm'ın ilk zamanlarından sonra gizemli ya da istisnaî hususları vurgulamadı; ama ihtişamını hiçbir zaman yitirmedi. Hatta Medine'de nazil olan Nur sûresinin nisbeten geç nazil olan "nur âyetleri" bile, Hz. Muhammed'in (sav) takvasının yoğun bir tezahürünü resmeder: bu âyetler, gerçek bir mistik tecrübeyi öngören imgelerle, Allah'ı semavî, mutlak Nur'a benzetir. Yine de Hz. Muhammed'in (sav) takvasında hâkim unsur, her türlü beşerîlikten ve her türlü arzîlikten münezzeh biçimde ilahî emirlere tam bir bağlanma hissi kazandırarak, gündelik hayata kendi rengini vermesiydi. Yine Nur sûresinde, inancın aydınlığını ve ilahî yoldan sapmışların acıklı durumunu anlatan son derece lirik tariflerle yan yana basit teşviklerde bulunulur: "Namaz kılın, zekât verin ve peygambere itaat edin ki, şefaat bulasınız. İsyan edenlerin yeryüzünde galip geleceklerini zannetmeyin; onların barınakları ateştir ve o, kötü bir âkıbettir." Bundan sonra hemen ev âdâbının ayrıntıları sıralanır; sıradan insanlara mâkûl, hassas bir disiplin getirilir: "Ey inananlar, ellerinizin altında bulunanlar (köleler, hizmetçiler) ve sizden henüz ergenliğe ermemiş çocuklar (odalarınıza girmek için) üç vakitte izin istesinler: sabah namazından sonra, öğleden sonra elbisenizi çıkarıp yatacağınız vakit ve yatsı namazından sonra. Bunlar sizin üstünüzün açılabileceği üç vakittir. Bunların dışında ne size, ne de onlara bir günah yoktur. Allah âyetleri böyle açıklar. Allah bilendir, hikmet sahibidir."

Kur'ân'ın başındaki Fatiha sûresinde cemaatin Allah'tan havf ve recasının [Ondan korkup, yine Ondan ümit etmesinin] sade bir ifadesiyle karşılaşırız:

"Alemlerin Rabbi Allah'a hamdolsun. O Rahman'dır, Rahîm'dir. Din gününün sahibidir. Ancak Sana kulluk eder, ancak Senden yardım dileriz. Bizi doğru yola ilet. Nimet verdiğin kimselerin yoluna—kendilerine gazap edilmiş olanların, ve sapmışların yoluna değil."

Hz. Muhammed "kılıç peygamberi" diye adlandırılmıştı. Bu tanımlama, onu ince bir farkla da olsa Hz. Musa'nın başı çektiği birçok eski peygamberden ayırır. Ama onun "ümmetin peygamberi" olduğunu söylemek daha münasip düşüyor. Bu dinî cemaat Nil ile Amuderya arasındaki tüm bir yüksek kültürün çevresi olmaya doğru ilerliyordu. Herhangi bir cemaatin hukukunun üstünlüğünü reddetmesine rağmen—veya belki de içeride yeni ve daha saf bir cemaat biçimi oluşturma imkânına sahip olması sebebiyle— bu komünal eği-

limi tatmin etmek, en azından ilk bakışta, Hz. Muhammed'in başarısıydı. Onun Medine'deki cemaatı, buradaki kültürün ve toplumun küllî çerçevesini oluşturmuştu. Fakat yerel eğilimler, zaten ancak böyle tatmin edilebilirdi; çünkü Hz. Muhammed'in (sav) cemaati basitçe yalnız şeytanı ve onun izinden giderek hataya düşenleri bir yana bırakıp, seçilmişleri dünyadan soyutlamak için kurulmamıştı. Bu cemaat, dünya içinde gerçekleştirilebilecek bir eylemle bizzat dünyayı dönüştürmek gayesini de güdüyordu.

Böylesi bir görüş, kaçınılmaz biçimde kılıcı gerektirdi. Reform ile menfaatleri haleldar olacak olanlar vardır. Bu insanlar, herhangi bir ferdî engeli alaşağı etmek için yeterli bir gücü müştereken koruyor ve dolayısıyla iktidarı kullanıyorsa, reform iktidar temelinin değişmesini gerektirecektir. 20. yüzyılda, Gandi, sosyal iktidarda temel değişimler husule getirmenin şiddet içermeyen ilk usullerini sunmuştur. Fakat bu usullerin en kısa vadeleri olan ciddi bir sosyal reform niyeti, genellikle, halihazırda iktidarda olanların kullandığı zorlama ve icbarı karşılayıp üstesinden gelebilmek için fizikî icbarı kullanacak reformcular tarafından en azından hazır tutulması gereğini tazammun eder. Yani, bu usul, savaşa girişmeye —ve tüm şiddet ve hile usullerini kullanmaya— hazır olmayı tazammun eder.

Hz. Muhammed'in askerî tedbirlerine, onun peygamberliğindeki temel bir problem olarak işaret etmek, sanırım, salt bir hıristiyan "çamur atma"sı değildir. Her meziyet, kendine özgü karakteristik açıklar da taşır; her hakikat sezgisinin kendine özgü iğvalara muhatap kaldığını da görürüz. Herhangi bir gelenekte, büyüklük, kısmen o geleneğin özel üstünlüklerine ister istemez eşlik eden özel zaaflarının üstesinden gelmede gösterdiği başarıyla ölçülebilir. Hıristiyanlığın kendine özgü müşkilleri vardır. İslâm'ın verdiği özel bir sınav ise, müslümanların savaş meselesini nasıl karşıladığı noktasında yatar. Eskiden sadakat ve savaşın getirdiği riskler içinde, bir insan kendi ötesindeki bir hedefe hayatını vermeye hazır olmak kadar yüce bir adanmışlık meziyetine ulaşırdı. Fakat savaş hali —(fertler bir kitlenin unsurları olarak mütalaa edileli beri), ister istemez içinde barındığı ferdî adaletsizlik fiillerinden ayrı olarak—aynı zamanda kişinin hakikatı açık biçimde aramak için ölümü bile göze alması gerektiği şeklindeki iddianın yüce bir ifadesiydi de. Böylesi bir iddia, gerçekte, tüm tek-tanrıcı cemaatlerin sabit bir teşvik konusu olmuştur. Hz. Muhammed'in nübüvveti, yekvücut bir dinî cemaate yönelen tek-tanrıcı eğilimi tamamlarken, aynı zamanda cemaatini, herhangi bir yekvücut cemaat görüşüyle paralel olan ve en uygun ifadesini savaş halinde bulan bir inhisar ruhunun iğvasıyla yüz yüze bıraktı. Ortaya çıkan problemler, müslüman tarihinin kalıcı bir teması haline geldi.

3

İLK MÜSLÜMAN DEVLET
625 - 692

Hz. Muhammed nebevî görüşüne dayalı yeni bir yerel siyasal toplum kurmuştu. Ama neredeyse birdenbire, o siyasal toplum uluslararası geniş açılımlı boyutlar kazandı. Çok geçmeden, Arabistan'da yalnız Kureyş'le değil, aynı zamanda hem Bizans'la hem de Sâsânî imparatorlukları ile de güç yarışına girdi. Bu mücadeleleri kazanarak kendisini genel bir Arap devleti haline getirdikten sonra, müslüman Araplarin iki nesil boyunca iki emperyal güç ile giriştikleri muazzam savaşlar neticesinde çevrelerini komşu ülke topraklarına doğru genişletti. Araplar köklü bir imparatorluk kurarak ve Batı Akdeniz havzasının çoğunda olduğu kadar Nil'den Amuderya'ya kadar olan tüm alan içindeki hayatı da kendilerine ve İslâm'a göre düzenleyerek bu güçlerin yerini aldılar. Arap imparatorluğunu doğuran seferler, destansı başarılarla sonuçlanmıştı.

Ama imparatorluğun oluşumunun her aşamasında bizzat Araplar arasında aynı ölçüde kararlı mücadeleler gerekti. Hicaz'da karizmatik bir birey etrafında kümelenmekle başlayan gevşek bir birlik, karmaşık bir tarımsallaşmış uygarlığı yöneten etkili ve kalıcı bir devlete ancak bu şekilde dönüşebilirdi. Mütemadiyen İslâmî devletin gelecekte alacağı karakteri belirleyen çok önemli kararlar alınıyordu. Sonuç olarak bu karakter, sırası geldiğinde, İslâm'ın fethettiği toplumlar üzerindeki etkisinin ne olacağını belirledi. Fetihlerin kalıcı bir anlam kazanmasını sağlayan şey, dahildeki gelişme oldu.

HZ. MUHAMMED BİZANS VE SÂSÂNÎ İMPARATORLUKLARI ARASINDA BİR ARAP DEVLETLER TOPLULUĞU KURUYOR

Hz. Muhammed (sav), Medine'de yeni bir sosyal düzen kurarken, tesirini seçilmiş vahasının ötesine de etkin biçimde yayıyordu. Gerçekten de Medine

toplumunun karakterini mümkün kılan, ve en azından bir ölçüde, oluşturan da bu savaşçı ruh oldu. Hz. Muhammed'in hayat tarihinde de görülebildiği gibi, Medine'ye yerleştikten sonra sonuç verici olaylar hızla birbirini izledi. Mekke'deki nisbeten yavaş hazırlık dönemi önce Medine'de ve sonra Mekke'de ve daha sonra bütün Bedevî Arabistan'da meyvesini verdi.

Bedir Gazvesinden sonra, Hz. Muhammed'in (sav) eriştiği konum Kureyşliler için doğal olarak bir tehlike işaretiydi. Hz. Muhammed'in (sav), Suriye ile (ve dolayısıyla Yemen'le) aralarındaki ticarete zarar verebileceği, sistemlerinin bütünü için saygılarına ihtiyaç duydukları Bedevîler arasındaki itibarlarını zedeleyebileceği ve onları Mekke'de kötü duruma düşürebileceği âşikârdı. Bu yüzden Kureyşliler, takip eden yıl içinde Medine'ye karşı büyük bir sefer düzenlediler. Sefer için Mekke'nin mevcut tüm kaynaklarını biraraya getirdiler. Medine vahasına vardıklarında başak vermiş tüm ekini biçmeye koyuldular ve böylece Medinelileri ricat ettikleri kaleleri terkederek önceden hazırlanmış bir çarpışmaya girmeye zorladılar. Hz. Muhammed (sav), vahanın kuzey tarafındaki Uhud Dağı'na bakan güçlü bir mevkie yerleşti. (Buna rağmen "çekimserler"den bazıları savaşa katılmamayı tercih ettiler.) Müslüman geleneğinin kaydettiğine göre, kesin bir zafer Hz. Muhammed'in (sav) belli siperleri korumakla görevli adamlarının, onun emirlerinin aksine, yağmaya katılmak için bulundukları yeri terketmeleri nedeniyle, bir yenilgiye dönüştü. Halid isimli Mekkeli bir süvari kumandanı açılan gediği gördü ve gidişatın seyrini değiştirdi. Hz. Muhammed (sav) de yaralandı, ama yerini terketmedi ve Uhud'da ricat için bir merkez oluşturdu.

Kureyşliler zaferden fazlasıyla memnundular. Kureyşli kadınlar, özel durumlarda âdet olduğu üzere, kocalarına cesaret vermek için orduyu takip etmişlerdi ve zaferi, beraberce âdetlerine göre kutladılar. Kabile reisi Ebu Süfyan'ın karısı Hind, görülmemiş bir taşkınlığa kapılarak Hz. Muhammed'in (sav) amcası ve ilk mü'minlerden Hz. Hamza'nın (ra) yerde yatan vücudundan karaciğerini sökerek ısırdı; çünkü Bedir Gazvesi'nin kahramanlarından biri olan Hz. Hamza bu gazvede, Hind'in babasını öldürmüştü.

Maamafih, kısmen zarar görmemiş durumda kalan İslâm ordusu, ve Medine'deki henüz savaşa katılmamış bazı kuvvetler nedeniyle, Kureyşliler, besbelli kendilerini Medinelilerin istihkâmlarına saldıracak kadar güçlü hissetmediler; biraz prestij kazanmış olarak, ama Hz. Muhammed'e (sav) boyun eğdiremeden geri çekildiler.[1]

1. Frants Buhl, *Muhammeds Liv* (Kopenhag, 1903) s. 251 (Almanca tercümede s. 256) Burada belirtildiğine göre Kureyşlilerin Uhud Gazvesi sonundaki başarısızlığının sebebi Bedr Gazvesinin şeklen öcünü almakla tatmin olmalarına da neden olan, devlet adamlığına yaraşır bir görüş sahibi olma konusundaki eksiklikleriydi. Burada bir tatmin tarafı vardır; ama daha sonraki müslüman fetihlerinde bazı Kureyşlilerin üstlendiği liderlik göz önüne alındığında, W. Montgomery Watt'ın olay-

Hz. Muhammed (sav) düşmanca planlarından şüphe ettiği Benî Nadir adlı yahudi kabilesini sürmek için onların ayrılışını fırsat bildi; hurma bahçelerinin sahipliğinden vazgeçmeyerek Benî Kaynuka ile aynı şartlarda ayrılmayı reddettiklerinde kalelerini kuşattı; ve onları gitmeye, ceza olarak da hurma bahçelerini bırakmaya zorladı. Yanısıra, Medine'nin dışarısındaki kabilelerin işbirliğini, ya da en azından tarafsızlığını dostlukla temin etti ve akınlarını sürdürdü.

İki yıl sonra Hz. Muhammed'in (sav) zayıflayacağı yerde daha da güçlendiği ortaya çıkınca, Kureyşliler daha da büyük bir teşebbüste bulundular. Hâlâ Hz. Muhammed'in ashabına katılmamış tüm Bedevî müttefiklerini toplayıp, bu gücü Mekke'nin tüm yerel gücüne eklediler. Mekke'nin gücünün tek başına Hz. Muhammed'i (sav) bastırmayacağını kabul ediyorlardı. Seferden kesin sonuç alınmalıydı, yoksa Kureyş'in potansiyel nihai gücü bile yetersiz kalırdı ve prestijleri telafi edilemez biçimde kaybolabilirdi. Sıkıcı koalisyon bu kez daha geç, hasattan sonra başarıldı ve Medinelileri vahanın daha gelişmiş bölgelerinden ve oralardaki müstahkem yerlerinden çıkmaya ayartamadılar. Hz. Muhammed (sav) Mekkeli ve Bedevî süvarileri etkisiz hale getirmek için (Medine'deki çiftçilerin çok az atı vardı) daha savunmasız bölgeler boyunca hendek kazdırdı. Bir ay süreyle hendek, bir dizi çatışmada başarıyla müdafaa edildi ve çarpışma yaya olarak yapılabilecek şekilde kısıtlandı. Sonra bazı Bedevîler Kureyş'i terketmeye ikna edildiler ve bütün koalisyon dağılıp gitti. Böylece Hz. Muhammed'in (sav) Mekke ticaretini ablukaya aldığı teyid edilmiş oldu. Bu noktadan sonra Kureyş, savunmada kalarak Hz. Muhammed'in (sav) manevralarını beklemek zorunda kaldı.

İslâm'a ve Hz. Muhammed'in (sav) liderliğine hâlâ direnen tek yahudi kabilesi, Benî Kurayza hendeğin savunulmasında tarafsız kalmış, ama Kureyş'le de görüşme yapmıştı. Sürgün edilen yahudi artıkları Bedevî koalisyonunu Kureyş'in lehine desteklemede çok etkili olmuştu. Kureyş ayrılınca Hz. Muhammed (sav) Benî Kurayza'ya yöneldi. Benî Nadir gibi sürgüne giderek ayrılmalarına izin vermeyi reddetti ve şartsız teslim olmalarında ısrar etti. Arap geleneklerine göre (birçok eski halklar arasında olduğu gibi) düşman esir alınınca, kadınlar ve çocuklar köleleştirilir, ama yetişkin erkekler kendilerine köle olarak güvenilmeyeceğinden, ya öldürülür ya da fidye için tutulurlardı. Hz. Muhammed (sav) bu sefer fidyeye izin vermedi ve sayıları 600 kadar olan erkeklerin tümünün öldürülmesinde ısrar etti.

Hz. Muhammed (sav) Medine'de yeni bir ahlâkî düzen kurabilmiş ve onu Kureyş saldırılarına karşı koruyabilmişti. Ama bu bile tek başına yeterli değildi. Bütün ahlâkî normların Bedevîler tarafından belirlendiği bir toplum-

---

la ilgili analizleri daha inandırıcı görünüyor. Hz. Muhammed'in (sav) hayatındaki birçok olayın yorumlanmasında benzer ikilemler ortaya çıkar.

da, tek başına bir vaha, birbirine oldukça aykırı olan değer ölçülerini muhafaza edemezdi. Daha da önemlisi, Mekke şimdilik tarafsız tutulabilirdi, ama Mekke sistemi müşrik temellere dayandıkça, bölgedeki başka herhangi bir sistem tehlikedeydi. Eğer Hz. Muhammed (sav) müslümanlar için bütünüyle güvenilir bir ahlâkî çevre husûle getirmek istiyorsa, bizzat Mekke sistemini İslâmîleştirmeliydi. Bilinçli ya da değil, takip eden günlerde yaptığı şeyler muhakkak bu sonucu verecekti—hatta daha fazlasını.

Hz. Muhammed'in (sav) ilk hutbesi Sâsânî imparatorluğu ile Bizanslılar arasındaki bir savaş sırasında vâki olmuştu—bu savaş sırasında Suriye Sâsânîler tarafından işgal ediliyordu. Bu işgal Bizanslılar için büyük bir belaydı. Yalnızca bölge işgalci ordular tarafından yıkılıp yakılmakla kalmadı, büyük sayıda önemli bir kadro da—örneğin, Kudüs ahalisinin çoğu—eski Sâsânî bölgesine nakledildi. Suriye'den de ötede, Konstantinopol bile kuşatıldı. İstila ve tahribat Kureyş için şüphesiz ticarî sorun yaratıyor, tarafsızlıklarını da tehlikeye düşürüyordu. Evvelden güçlü ama uzak olan bir imparatorluk, şimdi daha yakına gelmişti —hem Yemen'de, hem de Suriye'de. Hz. Muhammed'in (sav) ne düşündüğünü bilemeyiz, ama eğer bundan sonraki bütün seferleri Kureyş üzerine olanlar kadar başarılı olsaydı, yalnızca Mekke sistemini oluşturan unsurları değil, Mekke'nin asıl ticaret güzergâhının kuzey ve güney uçlarındaki Arapları da —onları Habeş, Sâsânî veya Bizans denetiminden çıkararak ve Hicaz'ın ticaret merkezleri ile işbirliğine sokarak—kendi sistemi içersinde toplardı. Eğer gerçekten bu işbirliği başarılabilseydi, Sâsânîler Suriye'nin asıl bölümünü elde tutmaya devam etseler bile, Suriye'den Yemen'e kadar hem Bizanslılara hem de Sâsânîlere karşı koymayı mümkün kılacak bir güç yaratılmış olurdu. Hz. Muhammed (sav) ihtimaldir ki değişik Medine kabileleriyle bazı komşu Bedevî aşiretleri arasındaki halen varolan ittifak ilişkilerini güçlendirerek, Medine'deki üssünden, Kureyş'in ittifaklarına rekabet edebilmek için sistemli biçimde Bedevî bağlantıları kuruyordu. İslâm'a tümüyle bağlanmasalar bile, Bedevîler Hz. Muhammed'le (sav) en azından ittifaka girmeyi ve bir ölçüde onun önderliğini tanımayı kabul ettiler. Bu kısmen doğrudan ihtida yoluyla; kısmen de, imkân olduğunda, cezalandırmaya yönelik (bir düzineden birkaç yüz kişiye kadar değişen gruplarla yapılan) akınlarla (seriyyelerle) sağlandı. Ama çoğunlukla diplomasiyle başarıldı. Hz. Muhammed (sav) tarafsız bir Medine'nin dostluğunun ya da belki de hakemliğinin; ve daha sonra da, müslüman akınlarının sağlayacağı ganimetlerden alınacak payların doğrudan sağlayacağı faydaları sunmanın yanında, bir kabile ya da aşiret içindeki hizipler arası farklılıklardan da yararlandı. Böylece onun Medine'de kabileler arasında kurduğu güvenlik sistemi vahanın ötesinde hatırı sayılır bir bölgeye de yayılmış oldu.

Uhud'daki aksiliğin aynı politikanın sürdürülmesini engellemesi uzun sürmedi. Giderek anlaşıldı ki, Hz. Muhammed (sav) yalnızca Kureyş ile bağ-

lantıları olanları değil, ulaşabildiği tüm Arap kabilelerini hidayete kavuşturmak istiyor, yahut hiç değilse, kendi toplumunun sınırları itibariyle bütün Araplar arasında huzur ve güveni sağlayacağı imajını vermeyi amaçlıyordu; Özellikle de Suriye istikametindeki kuzey Araplarına... Onları kazanmak, ilk aşamada, Mekke ile Suriye arasındaki ticaret irtibatını kesmek demekti. Ama daha ötesi de vardı. Birçoğu zaman içinde hıristiyan olmuş bulunan bu bölgedeki kabileler değişen oranlarda Bizans'ın siyasî nüfuzuna alışmışlardı. Suriye Sâsânî yönetimi altına girdiğinden beri, Sâsânî-Bizans rekabeti Sâsânîler lehine sona ermiş görünüyordu. Maamafih Hz. Muhammed (sav) Sâsânî zaferinin nihai olduğuna inanmadı. Kur'ân da Sâsânîlerin zaferlerinin hemen ardından, yenilgiye uğrayacaklarını haber veriyordu. (Gerçekten de 622'de Herakliyus Ermenistan yaylaları üzerinden Sâsânî imparatorluğunu istila etmişti; Uhud Savaşının yapıldığı yıl olan 625'e gelindiğinde imparatorluğun kalbine öldürücü bir darbe indirmeye hazırdı ve 628'e gelindiğinde gerçekten tam bir başarı kazandı ve Sâsânîleri 'önceki durum'a (status quo ante) dönmeye mecbur bıraktı). Ama bu arada Hz. Muhammed'in (sav) Suriye yönündeki sistematik çabaları onun sonuç olarak yalnızca orta Hicaz'da Kureyş'in yerine geçmeyi değil, aynı zamanda daha kuzeydeki Araplar arasında, (Sâsânîleri süren) Bizans ve Bizans'ın hıristiyan müttefiklerinin de yerine geçmeyi ümit ediyor olduğunu akla getirir.

Hendek önünde Mekke'nin başarısızlığa uğramasından sonra, Hz. Muhammed (sav) Medine'de, açık bir muhalefet olmaksızın, birçok müslüman kabile ile az ya da çok özerk bir bağımlılık ilişkisi sürdüren ve belli sayıdaki yahudileri de içinde barındıran müslüman bir topluma başkanlık etti. Medine dışındaki aşiretlerin çoğu putperestti ve Hz. Muhammed'le (sav) ittifak ve onun güvenlik sistemi içine girmenin şartı olarak müslüman olmaları gerekiyordu. Ama özellikle Suriye yolu üzerindekilerin çoğu, az ya da çok hıristiyan ve vahalardakilerin çoğu ise yahudiydi. Bu ittifaklara dahil olan insanların az bir kısmı ihtida etti. Hendeğin savunulduğu yıldan başlayarak, iflah olmaz bir şekilde düşman olarak görülen vaha sakinlerinin çoğu, askerî seferler yapılarak bağımlı hale getirildiler ve bundan böyle mahsullerinin bir bölümünü Medine'ye göndermeye mecbur bırakıldılar. Bunun aksine, Hz. Muhammed'le (sav) çalışmaya istek duyan hıristiyan yönelimli bazı Bedevî aşiretleri, görüldüğü kadarıyla, eşit müttefikler statüsüne getirildiler. Yine de, Hz. Muhammed (sav) daima müşterek girişimlerin komutanı olarak tanındı.

Dolayısıyla Hz. Muhammed'in toplumu hem müslümanları, hem de değişen üyelik düzeylerinde gayrimüslimleri kapsar duruma geldi. Zaten uzun zamandan beri artık yalnızca inananların oluşturduğu yeni bir aşiret ya da yerel bir gönüllüler birliği olmaktan çıkmıştı. Mütecanis olmayan unsurların oluşturduğu ve (hem dinî, hem de siyasî açıdan) Mekke sisteminden daha mükemmel organize edilmiş karmaşık ve geniş bir toplum haline geliyordu. Hz.

Muhammed'in (sav) bu gayeyle kurmakta olduğu siyasî yapı, Arabistan'ın etrafındaki ulusların devletleri gibi, kendisine önem vermeyenleri cezasız bırakmayacak, otoriter bir yönetimle beraber, şimdi artık açıkça bir devlet idi. Hz. Muhammed (sav) dışarıya Kur'ân'ı ve İslâm'ın prensiplerini öğreten, zekât toplayan ve ihtimaldir ki barışı korumak ve kan dâvâlarını önlemek için çekişmelere hakemlik eden heyetler gönderdi. Medineli müslümanlar bu yüzden Hicaz'ın büyük bölümünde ve hatta daha ötesinde, adil ve dindar bir yaşam tarzı uygulamaya giriştiler. Muhakkak ki, onlar temelde kendi içlerinde barışı, dışarıya karşı da güçlü olmayı sağlayan bu sistemi kabul etmiş çoğunluğun arzu ve iştiyakından güç alıyordu. İdeal durum ise, çeşitli kabilelerle işbirliğine gidilseydi de, gidilmeseydi de sağlanacaktı.

MEKKE'NİN FETHİ

Maamafih Mekke'yi kapsamadan ve Suriye ile Yemen arasındaki ticaret yolundan faydalanmadan, gerçekten Mekke sisteminin yerine geçmeden böyle bir sistem ne gerektiği gibi tamamlanabilir, ne de hatta yaşayabilirdi. 628'de Medine'deki altıncı yılının sonuna doğru Hz. Muhammed (sav) belirtildiği gibi hac farizasını yerine getirmek amacıyla muhtemelen bin ya da fazla sahabiyle beraber Mekke'ye hareket etti. Mekke dışındaki Hudeybiye'de yapılan gergin müzakerelerden sonra Kureyşlilerle bir anlaşma imzaladı: müslümanlar bu yıl geri çekileceklerdi (Ashabından bu feragati beklemek Hz. Muhammed'in karizmasını etkiledi), ama takip eden yıl müslümanların düşmanca bir mukabele olmaksızın hac farizasını yerine getirebilmelerine yetecek kadar uzun bir süre, Kureyşliler kendi şehirlerini boşaltacaklardı. Hiç değilse zamanla müslümanlar Mekke tapınaklarını bile kontrol altında tutacaklardı. Anlaşma Kureyşliler için oldukça lehlerine gözükebilirdi: Hz. Muhammed (sav) onlara, ticaretlerinin engellenmeyeceği 10 yıllık bir mütareke dönemi imkânı tanıdı. Ama Kureyşliler de Bedevî müttefiklerine kendilerini terketme ve Hz. Muhammed'in (sav) saflarına katılma izni vermek zorundaydılar—ki gerçekten bazı müttefikleri hemen böyle yaptılar. Hz. Muhammed'in çoktan beri sahip olduğu yüksek prestij ortamı içinde, onun Hicaz'daki kabile sistemi aslında üstü kapalı bir biçimde Kureyşlilerin tasvibine uygun hale getiriliyor; ve eski Mekke sisteminin zaman içinde değişmesine izin veriliyordu. Yine de Hz. Muhammed (sav) görüşmeler sırasında Mekke'ye karşı dostça, hatta cömert bir tutum sergiledi. Kureyşliler eğer onun sistemine katılırlarsa yüksek bir mevkiye sahip olacakları konusunda ikna edilebildiler.

Hudeybiye'yi izleyen yıl içinde Hz. Muhammed başlıca Hicaz vahalarını hükmü altına alma çabalarını tamamladı. Hac düzenlendiği şekilde, gereği gibi yapıldı. Suriye'nin Bizanslılar tarafından 629'da yeniden işgal edilmesi üzerine Suriye'nin güney ucundaki Mu'te'ye bir gövde gösterisi yapan 3000 kişilik önemli bir birlik gönderildi.

Daha sonra 630'da, Medine'deki sekizinci yılında, Hz. Muhammed (sav) Kureyş'in ve müslümanların bazı Bedevî müttefikleri arasındaki bir çatışmayı, yapılmış olan anlaşmanın Kureyşliler tarafından ihlâli olarak yorumladı. Bütün Bedevî müttefiklerini toplayarak sayısı büyük oranda artmış bir orduyla—10.000 kişi kadar—Mekke'ye yürüdü. Birçok önde gelen insanın Bedir Gazvesinde ölmesinden sonra (Ümeyyeoğullarından) Ebû Süfyan Kureyşliler arasında en önemli lider haline gelmişti. Anlaşmanın ihlâlinden beri kişisel görüşme yoluyla açıkça bir uzlaşma sağlamaya girişmişti; bu kez de Hz. Muhammed'in çadırına geldi, gönülsüzce müslüman oldu ve Mekke'ye dönüp Hz. Muhammed'in eğer şehre girmesine izin verilirse bir genel af ilan edeceğini bildirdi. Kureyşliler kabul ettiler. Hz. Muhammed (sav), şehre girdiğinde çok az bir direnişle karşılaştı. Hemen hemen bütün eski düşmanlarının barış içinde teslim olmalarını kabul etti; sadece birkaç kişi, özellikle kendisine halk içinde şiir yoluyla hakaret ettikleri için sürgüne gönderildiler.

Artık müslümanlar Kureyş'in Arabistan'daki konumunu devralmışlardı. Kureyşliler, derhal, hâlâ direnen bazı Bedevîlere karşı düzenlenen bir seferde Hz. Muhammed'e katıldılar ve ganimetten kendilerine o kadar cömertçe pay verildi ki Hz. Muhammed'in eski taraftarları, durumundan şikayetçi olma eğilimi gösterdiler. Çok geçmeden Bedevîlerin çoğu boyun eğmeye zorlandılar. Ve boyun eğmek, artık İslâm'ı bütünüyle kabul etmek demekti. Mekke'deki ve Mekke'ye bağlı bütün yerlerdeki putlar, kutsal taşlar ve tapınaklar tahrip edildi. Çok geçmeden, Mekke'nin rakibi ve bir ticaret şehri olarak da ortağı olan ve bir kuşatmaya karşı başarıyla direnmiş bulunan Tâif tek başına kaldı ve aynı şekilde boyun eğmeye mecbur bırakıldı.

Mekke'nin alınmasından sonraki yıl heyetler yılı olarak bilinir. Hicaz'ın ve Necd'in her tarafından kabile temsilcileri yeni devletle bir şekilde anlaşmaya varmak için geldiler. Bazı hallerde, bütün bir kabile İslâm'ı benimsemeye hazır olabiliyordu. Sık sık da herhangi bir kabile içindeki bir hizbin rakiplerine karşı destek arayışı içinde geldiği görüldü. Arabistan'ın hemen hemen her kesiminden, hatta Bahreyn ve Umman gibi Hicaz'a uzak bölgelerden bile gelen heyetler vardı. Savaşlar sırasında Sâsânî denetiminin zayıflamış göründüğü Yemen'in önemli bir bölümü, özellikle de hıristiyan şehri Necrân boyun eğdiler; muvahhidler olarak Necrân halkının kendi peygamberleri Hz. İsa'ya bağlılıklarını terketmeden Hz. Muhammed'in siyasî denetimini kabul etmelerine izin verildi.

Maamafih, kuzeybatıda Suriye yönündeki kabileler hâlâ çoğunlukla boyun eğmeye hazır değillerdi; Sâsânî yenilgisinden sonra Bizans'la olan bağlarını yenilemiş görünüyorlardı. Hz. Muhammed (sav) onlarla hiç kimse ile olmadığı kadar çok ilgileniyor görünüyordu ve daha sonraki askerî çabaları en çok onlara yönelikti. Sâsânîlerin geri çekildiği zamandan beri Hz. Muham-

med'e boyun eğmeyi reddedenler bastırıldıklarında yüksek haraç ödemelerine tâbi tutulurlarken, ona boyun eğerlerse, çok iyi koşullar sunulmuştu. Mekke'nin alınmasından bir yıl sonra, Hz. Muhammed (sav), Suriye sınırında Bizans çıkarlarının başlıca müdafileri olan Benî Gassân'a karşı muhtemelen 30.000 kişiyle yapılan ve kesin sonuçlara ulaşılamayan en büyük seferine öncülük etti.

Daha sonraki Hac döneminde, putperest kalmış Arapların bundan böyle ortaya çıkmaları yasaklandı. 632'de Hz. Muhammed (sav), şahsen hac farizasını yerine getirdi ve İslâm'da uyulması gereken hac kurallarını tanıttı. İslâmî sistemde Mekke sisteminde olduğu gibi hacının mümtaz bir yeri vardı; ama İslâmîleştirilmekle hac ibadeti daha merkezî ve derli-toplu bir hal aldı. Artık her kabileden semboller barındırdığı için değil, ibadet olarak bütün kabileleri hatta Kureyş'i bile çoktan aştığı için hac kabilelerarası bir yere sahipti. Birçok tâlî yerlerdeki usuller bâki kalsalar da, bunların tümü Hz. İsmail ve Hz. İbrahim tarafından inşa edilen Kâbe'yi, yani Beytullah'ı ziyaret etmeye bağlı kılındılar. Müslümanlar Kâbe'nin köşesindeki Hacerü'l-Esved'i artık bir tanrısallığı somutlaştırdığı için değil, insanlığa doğru yolu göstermek için Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'i gönderen Allah'a bağlılığın sembolik bir ifadesi olarak öptüler.

Birkaç ay sonra, Suriye'ye yapılacak yeni bir seferin hazırlıkları sırasında Hz. Muhammed rahatsızlandı ve Hz. Âişe'nin kollarında vefat etti. Öldüğü yerde defnedildi.

YENİ BİR BÖLGESEL KÜLTÜRÜN OLUŞUMU

Takip eden dönem İslâmîleşmiş medeniyetin oluşumunda doğal olarak büyük önem taşıyordu. Fakat bizim onunla ilgimiz dönemin kendisi içindeki genel kültürel yaşama yönelik olmaktan çok, sonradan ortaya çıkacak bir medeniyeti oluşturacak olan unsurlar açısındandır. Oluşum süreci boyunca, Hz. Muhammed'den (sav) önce ve ondan sonra bir süre, Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölge içindeki dinsel, sanatsal, entellektüel ve ticarî yaşam, daha eski kültürel bağların egemenliğini yansıtır. Bütün bu dönem boyunca, İslâmîleşmiş kültürel gelişmelerin ışığında bizim için özellikle verimli görünenler vuku bulan şeylerin yalnızca sınırlı bir bölümüdür. Bu bölüm içine İslâmîleşmiş gelişme için olduğu kadar, kendi kültürel çerçeveleri için de eşit oranda önem taşıyan olayları da sık sık dahil ederiz: bu nedenle bölgelerinde İslâmîleşmiş medeniyetin geliştiği İslâm-öncesi Roma ve Sâsânî imparatorluklarındaki belli başlı gelişmeler İslâm için de belirleyici olmuşlardır. Ama bazan, biz zamanın olduğundan daha önemli görünen olaylarını dışlasak da, çağın egemen kültürel yaşamı için zamanında fazla önem taşımayan bazı olayları dahil ederiz. Örneğin, daha sonra İslâm döneminde de önemli olan

İslâm-öncesi Arabistan kültürü kendi zamanında marjinaldi; ne Greklerin, ne Aramîlerin, ne de Farisîlerin o zaman içinde, ustalıklı ama fazla zengin veya çeşitlenmiş olmayan Bedevî şiir geleneğinin gelişimine fazla önem vermeleri için bir neden vardı.

Sonuç olarak bütün kültürel oluşuma belirleyici yeni gelenekler sunan İslâm inancının doğuşu ve Arap denetiminin yayılışı o zaman sınırlı bir etki yaratmamıştı ve hatta geçici ve yapay görülmüş olabilirdi. Eski uygarlıkların perspektifinden bakıldığında azınlık durumundaki müslüman cemaati gücüne rağmen, kültürün en yüksek veya en önemli düzeylerini temsil etmiyordu; bizim için bir ilgi odağı haline gelmeleri yalnızca bizim geçmişe bakışımızla ilgilidir.

Bu azınlık grubu çok önemli bir ilgi noktası oluşturur. Bilinçli ve amaçlı olarak eski uygarlığın büyük geleneklerine karşı denetim altına alınmış yeni bir geleneği temsil ediyordu. Giderek, bazıları kendi yeni ideallerine dayalı yeni bir toplumun tüm insanlığın daha önceki toplumlarının yerini almasını hayal etmeye başladılar. Sonunda, ortaya eksiksiz bir sosyal tecrübe olmaya yaklaşan birşey çıktı—belki de tarihte gerçekten önemli birkaç sosyal tecrübeden biri. Muhakkak ki, dönemin en sonuna kadar bu durum olgunlaşmaya başlamadı; olgunlaşmasıyla beraber biz de gerçek İslâmîleşmiş medeniyet âlemine gireriz. Ama onun tohumları ilk müslümanların küçük gruplarında mevcuttu.

Bu nedenle, uygarlığın oluşumunda az ya da çok Araplara özgü düşünce alışkanlıklarına sahip küçük bir Arap aile grubu özellikle önemliydi. Müslümanların İslâm-öncesi Arap geçmişlerine karşı, yerleşilen bölgelerin İran-Sâmi geleneklerinin onların beklentileri ve yaşam biçimleri üzerinde yaptığı değişiklikler genel olarak müslümanlar arasında uzun süre etkisini sürdürmüştü. Aynı zamanda, Arapların, kısmen kendi eski kültür miraslarının bazı kırıntıları, ama en çok da ilgili olanlar için eşit oranda yeni olan iki şey aracılığıyla değişmesine yardımcı oldukları süregelen bir kültür modeli içerisinde asimile edilmiş yabancılar oldukları—sık sık yapıldığı üzere—unutulmamalıdır: yeni bir yönetici sınıf olarak değişimi hızlandırıcı etkisi görülen mevcudiyetleri ve taşıyıcısı oldukları İslâm'ın kendisi. Biz burada eski İran-Sâmi tarihî terkibinin ve onun geçirdiği değişimlerin tarihini ele alıyoruz; yeni egemen sınıfın içteki tarihiyle, ancak münasip düştüğü zaman ilgileneceğiz.[2]

2. Zamanın sosyal gelişmelerinde Arap ailelerinin azınlık rolü üstlendiklerini kabul etmeyi ihmal etmek, bütün İslâmiyat çalışmalarında Arap tarafgirliği denebilecek ve yalnızca başlangıç döneminin değil, bütün İslâmîleşmiş tarihin tahlilini yaygın olarak çarpıtan en tahrifkâr eğilimlerden biriyle sonuçlanmıştır. Diğer sonuçlardan biri de İslâmîleşmiş medeniyetin —sanki Arap çölünden başka hiçbir dolaysız zemine dayanmıyormuş ve geri kalan herşey "ödünç alınarak" göçebeler tarafından hızla ona dahil edilmiş gibi— "aniden" ortaya çıktığı ve geliştiği yönündeki yaygın

HALİFE DEVLETİNİN KURULMASI

Yeni ve küllî bir ahlâkî düzen peşinde, Hz. Muhammed (sav) Kureyş'in Mekke sisteminin unsurlarının çoğunu maamafih onun tarafsız bağımsızlığını hem siyasî hem dinî düzeyde muhafaza eden ve hatta genişleten, yeni ve daha büyük bir sistem içinde yeniden teşkil etmişti. Ama onun bu sosyal amaçlı çabası büyük oranda kendisine has olmuştu. Kur'ân aslında onun çalışmalarının bu yanını desteklemişti, ama asıl vurgusu daha bireysel düzey üzerineydi. Tipik bir şekilde, Hz. Peygamberin ölümü üzerine hiçbir siyasî ihtimal bildirmemişti.

Hz. Muhammed'in (sav) ölümünden sonra beliren ilk soru, sistemin herhangi bir devlet oluşumu içinde yaşatılıp yaşatılmayacağı idi. İslâm kadın ve erkeklerin Allah'la aralarındaki kişisel bir ilişkiydi. Gerçekte, bir peygamber tarafından bildirilmişti ve onun, yaşadığı sürece, Allah'ın rızası yolunda en güvenilir rehber olacağı varsayılabilirdi. Hz. Peygamberin ölümü üzerine, beklenebildiği gibi, Allah müteakiben başka peygamberler göndermedikçe, İslâm'ı kabul etmiş her grubun Allah'a itaat etmek için kendi yolunu bulması beklenebilirdi. Kur'ân çok sayıda peygamberden bahsetti ve Hz. Muhammed'in (sav) onların sonuncusu olacağına dair hiçbir açık ifadede bulunmadı. Gerçekten de, son yıllarda Hz. Muhammed'in asıl faaliyet alanının ötesinde kalan kabilelerde, ihtimaldir ki, onun örneğinden ilham alarak, birden fazla, Allah'ın birliğini esas alan peygamber ortaya çıktı. Bunların en göze çarpanı orta Arabistan'da Benî Hanife arasında ortaya çıkan Mesleme idi. (Küçümsemek için "Müseylime diye anılır). Sağken Hz. Muhammed (sav) onun sahte peygamber olduğunu ilan ettiyse, bu, Mesleme'nin taraftarlarına göre, Hz. Muhammed'in başkasına vahiy inmesini kıskanması nedeniyleydi. Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, Allah'a iman edenlerin, hangisinin tarafında olacakları konusunda fazla şüpheleri olmayabilirdi. Diğerleri de Mesleme'ye bağlanmayı düşünebilirlerdi.

Hz. Muhammed'e itaat etmiş Bedevî aşiretlerinden birçoğu artık kendilerini herhangi bir yükümlülükten kurtulmuş hissettiler ve gönderilecek yeni peygamberler olsun olmasın, Medine'ye zekât göndermeyi reddettiler. Diğer birçokları, yalnızca Mekke ve Medine'deki müslümanların ne yapacaklarını görmek üzere beklemiş görünüyordu, çünkü en azından Kureyş'in Hz. Mu-

fikirdir. Bkz. tarafımdan yazılmış "Unity of Later Islamic History" *Journal of World History* , 5 (1960), özellikle s. 880-82.

Yazar burada Kur'ân'ın daha bireysel düzeyde konuları vurguladığını söylerken Kur'ân'ın din-birey ilişkisi kapsamına girecek konulara öncelik verdiğini kastediyor. Bir önceki cümlede yer alan "kişisel" kelimesi ile bu cümledeki "bireysel" kelimesinin farklı bağlamlarda kullanılmasının anlam belirsizliği doğuracağını düşünerek, bu notu düştüm. (Çev.)

hammed'den bile ayrı olarak, gözardı edilemeyecek bir gücü vardı. Medine'de ise şaşkınlık ve kararsızlık vardı. Ensâr, yani Medineli müslümanlar, çok geçmeden kendilerinin Medine'deki müslümanlar için, Kureyşlilerin ise Mekke'dekiler için bir lider seçmeleri gerektiğini öne sürüyorlardı.

Bunalım döneminin en belirgin kararları bunlardı. Ama bazı kimseler İslâm'a ve Hz. Muhammed'in teşekkül ettirmiş olduğu ümmete dair daha tutkulu bir kavrayışa sahiptiler. İslâm yalnızca her bireyin Allah'a itaat etmesi meselesi değildi; bütün müslümanları birbirine bağlayan bir sözleşmeydi de. Bu sözleşme Hz. Peygamberin ölümüyle sona ermemişti; onun kurmuş olduğu hayat modeli, ona en yakın olan ilk müslümanların rehberliğinde devam ettirilebilirdi. Medine'deki müslümanların oluşturduğu çekirdekten ayrılanlar, aslında, İslâm'ın kendisinden cayıyorlardı; Hz. Muhammed'in ve ashabının bu kadar zamandan beri kavgasını verdikleri ilahî dâvâya ihanet ediyorlardı. Bu dâvâ hâlâ uğrunda mücadele edilmesini bekliyordu ve herkesin sadık kalacağı tek bir başkanı gerektiriyordu.

Medineli müslümanları bu cüretli görüş konusunda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in ikna ettiği düşünülür. İkisi toplantı halindeki Ensar liderleri arasına girerek birlik çağrısında bulundular; Hz. Ömer Hz. Ebu Bekir'e biat etti ve Ensar da çok geçmeden, Kureyşlilerin yaptığı gibi, aynı şeyi yaptı. Böylece iki şehir de Hz. Muhammed'in devletini muhafaza etmeye karar vermişken, biat talebi Bedevîlere de ulaştırıldı. Onlara boyun eğdirmek için, müslümanlar *Ridde* savaşlarında, yani dinden döndükleri tespit edilmiş gruplara karşı yapılan savaşlarda güç sarfettiler. Müslümanlar Uhud Gazvesinde bir düşman olarak kendisini temayüz ettiren, ama daha sonra ihtida etmiş Kureyş'li Halid bin Velid'in şahsında dâhi bir kumandan buldular. İnatçı aşiretler üzerine birkaç ani sefer düzenlendi ve itaat etmeleri sağlandı. Ama Hz. Muhammed'in sistemi çok daha uzaktaki kabilelere ve kabile hiziplerine kadar ulaştırılmıştı. Bu hizipler oldukları halde bırakılamazlardı; ya başarı kazanmaları için destekleneceklerdi ya da yüzüstü bırakılmış olacaklardı. Hızla, çığ gibi büyüyen bir coşku içinde vaktiyle yalnızca küçük bir azınlık hizbinin Hz. Muhammed'i (sav) kabul ettiği —ve hatta bazan içinden hiç kimsenin kabul etmediği— pek çok kabile şimdi İslâm'ı kabul etmeye ve Medine'den gelen memurlara zekâtlarını ödemeye zorlandılar. Ortaya çıkmış olan birkaç sahte peygamberin yalancılığı ilan olundu —bu olaydan sonra müslümanların birliğini bir doktrin olarak Hz. Muhammed'den sonra başka peygamber gelmeyeceği vurgulandı. Medine'de organize olmuş cemaat otorite olarak tanınacak ve herkesi ilgilendiren bütün meselelerde Hz. Muhammed'in (sav) oradaki ashabının kararları esas alınacaktı. Aynı zamanda, bu önderliğin sınırları içinde, müslümanlar olarak bütün Araplar esas itibariyle eşit olacaklardı. İki yıldan daha az bir zaman içinde, bu şekilde yeniden kurulmuş müslüman çe-

maatinin gücü Hz. Muhammed'in (sav) zamanında olduğundan çok daha geniş bir alana yayılmıştı.

Böylece Hz. Muhammed'in davetinin iki muhtemel sonucu bertaraf edilmiş oldu. Parçalara ayrılmış ama kültürel bağımsızlığını koruyan bir Bedevî Arabistan'ında Hz. Muhammed'in geleneğini sürdüren birkaç kabilede insanlara ilham kaynağı olan bir peygamber-lider akımının devam edeceği düşünülmüş olabilirdi. Ya da birileri Hz. Muhammed'in misyonunun, bu misyonun neticede daha geniş bir yahudi geleneği içinde kaybolmasıyla sonuçlanacak şekilde Tevrat'ta özümlenmesini düşünebilirlerdi. Oysa Hz. Muhammed'in kurduğu siyasî yapının doğrulanması Arapların hem birleşik, hem de bağımsız olacakları anlamına geldi. Ama bu birliğin gerçekleşmesi ancak çevrede, merkezî liderliğe bağlanmaları gerekli görülen toprakların fethedilmesi ile mümkün olabilirdi.

Bedevîleri boyun eğdirmeye yönelik seferler tamamlanmadan önce, bazı Araplar, bir süredir Sâsânî ve Bizans imparatorluklarına karşı baskınlara girişiyorlardı. Hz. Muhammed de irtihalinin yaklaştığı dönemde, Suriye'ye karşı daha sonra beklendiği şekilde başlatılan büyük bir sefer planlıyordu. Her ne kadar yapılan bir gövde gösterisinden sonra geri çekilindiyse de, 633'ün sonlarına kadar güney Filistin'e gönderilen daha küçük akıncı gruplarıyla, işin peşi bırakılmadı. Suriye sınırındaki Araplar malî kaynakları tükenmiş Bizanslılarca artık kollanamıyorlardı; bu yüzden fazla direniş göstermediler. Bizans'taki malî sıkıntının aksine, Sâsânîleri sınırlarındaki, kolladıkları Lahmî Arap Krallığını lağvederek ve onlara bağlı Arapları doğrudan denetim altına almaya girişerek, Araplarla aralarındaki bağları zayıflatmaya özendiren şey, aşırı gelişmiş bürokratik seviyeleriydi. Kuzeydoğudaki bazı bağımsız Araplar, Sâsânîlere karşı bir süredir (özellikle 610'da) kimi başarılar elde etmişlerdi; aynı şekilde şimdi de Irak sınırında bir akın başlattılar. Artık Hicaz müslümanlarıyla işbirliği sağlanmış ve harekâtın çapı genişledikçe onların liderliği kabul edilmişti. Cesur ve ileri görüşlü Halid bin Velid'in komutasında güçsüz kalmış imparatorluklara yapılan akınlar başarıyla sonuçlandı ve çok ganimet sağlandı. Özellikle de, eski Lahmî başkenti Hîre fethedildi. Bu iş için değişik kabile grupları bir araya geldiler. Medine müslümanlarının liderliği, gerekli olan geniş çaplı işbirliğini mümkün kılan yegâne ortak keyfiyetti; işbirliğine katılan Araplar onun hakemliğini kabul ettiler ve kendilerini müslüman kabul ettiler. Kuzeye yapılan akınlar başarılı olunca, artık İslâm'ı kabul etmeyi reddeden putperest Arap kabileleri sorunu ortadan kalkıyordu.

Müteakip yıllarda Medine'deki liderliğin iki kaygısı oldu: kabileler arasında daha ciddi bir İslâmî anlayışı yaymak ve imparatorluklara yapılan akınları müslüman gücünün ifadesi haline getirmek. İlk amaç için Hz. Muhammed'in zamanında olduğu gibi, Araplara İslâmî inancın gereklerini öğretme-

leri için kurrâlar (Kur'ân tilavetçileri) gönderildi. (Maamafih, hâlâ hıristiyan olan kabilelerin müslüman olmaları beklenmedi). Ama bu öğretme faaliyeti ikinci amaçla birleştirildi: Arapları organize etmek ve onları seferlere sevketmek. Kur'ân öğretiminin gerektirdiği ahlâkî ve malî dayanışma askerî yayılmaya temel teşkil etti. Medine müslümanları, ikinci amacı gerçekleştirirken, 635'te önemli bir karar aldılar. Seferler ganimet için, ya da en fazla, yakındaki köylüler üzerinde sınır hâkimiyeti kurmak için yapılan akınlardan, yerleşik topraklara yönelik çok geniş kapsamlı bir fetih hareketine dönüştü. Bundan böyle müslümanlar onların şehirlerini işgal etmeyi ve hükûmetlerini müslüman yönetimlerle değiştirmeyi amaçladılar. İmparatorlukların topraklarındaki pratikte zaten konfesyonel dinlerden birine bütünüyle bağlı olan insanları İslâm'a sokmak için hiçbir girişimde bulunulmadı. Âdeta, İslâm'ın yalnızca değilse de, öncelikle Araplar için olduğu düşünülüyordu ve herkesin müslüman olması gerektiği, yalnızca Arap yarımadası içersinde geçerli bir anlayıştı. Yine de hâlâ hıristiyan Arap kabilelerin bile faal biçimde fetihlere katılmalarına izin veriliyordu. Esasen Araplara ait olmayan başlıca tarım bölgelerinde amaç dine döndürmek değil, hakimiyet kurmaktı. Batı Arabistan'daki yerleşik yahudi ve hıristiyanları hüküm altına alma konusunda Hz. Muhammed'in sergilemiş olduğu sınırlı örnek Arabistan'ın ötesinde ulaşılabilir tüm topraklara teşmil edildi. İslâm'ın din olarak üstünlüğü, ve bu nedenle sağladığı sosyal düzen müslüman idaresini haklı çıkaracaktı: eski bozulmuş bağlılıkların ayrıcalıklı ve baskıcı temsilcilerinin yerine geçen mütevazi ve iyi niyetli müslümanları doğrulayacaktı. Hilâfet devleti, artık yalnızca basit bir devletler topluluğu değil, Bedevî Arabistan'ın dışında yapılacak fetihler için bir araçtı ve malî ve psikolojik varlığı bu fetihlere bağlıydı.

Kronoloji: Hz. Ebu Bekir'den Abdülmelik'e, 632-692

632-656 İmparatorlukların Medine'den yönetilen seferlerle fetholunması.

632-634 Hz. Ebu Bekir'in halifeliği: Bütün Arabistan'ın birleştiği tek bir müslüman toplum içinde Medine'nin liderliğinin sağlandığı Ridde savaşlarında Arap kabileleri yenilirler.

634-644 Hz. Ömer'in halifeliği: Bereketli Hilâl'in pek çok kesimiyle Mısır ve İran'ın çoğu kesimi fethedilir. İslâmî rejimin askerî düzenlemelerine ve malî kurumlarına dair modeller tesis edilir.

644-656 Hz. Osman'ın halifeliği: Fetihler İran'dan kuzeye, doğuya, ve Mısır'dan batıya doğru devam eder, ama Medine ve Mekke'de ayrıcalıklı ailelerin büyük miktarda zenginleşmeleriyle birlikte kıskançlıklar ve hoşnutsuzluklar müslümanları böler; Kur'ân'ın metni birliğin sağlanması amacıyla standart hale getirilir.

656-661 İlk Fitne: Hz. Osman katledilir ve iç savaş sırasında Kûfe'ye yerleşen Hz. Ali önce yaygın bir şekilde halife olarak tanınır, giderek müslümanların bağlılığını kaybeder; Medine başkent olmaktan çıkar ve hizipler organize olurlar, özellikle de uzlaşmaya yanaşmayacak kadar bağnaz olan Haricîler (658)

661-683 Süfyânî Emevîler.

661-680 Suriyeli Arapların gücüne ve müslümanların birlik arzusuna dayanan Muaviye Şam'da halifedir; özellikle Akdeniz'de (güçlü bir donanmayla) fetihlere tekrar başlanır; dahilî hoşnutsuzluklar kuvvet kullanma tehdidiyle engellenir; Ziyâd b. Abîh eski Sâsânî bölgelerini yönetir.

680-683 (Babadan oğula geçen saltanat fikri gereğince) Muaviye'nin oğlu Yezid, babasının yerine geçer ve Irak'taki Kûfe'de girişilen bir ayaklanma esnasında Hz. Ali'nin oğlu ve Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin Kerbelâ'da öldürülür —onun ölümü Alioğullarının hükmetmesi için bir sembol halini alır.

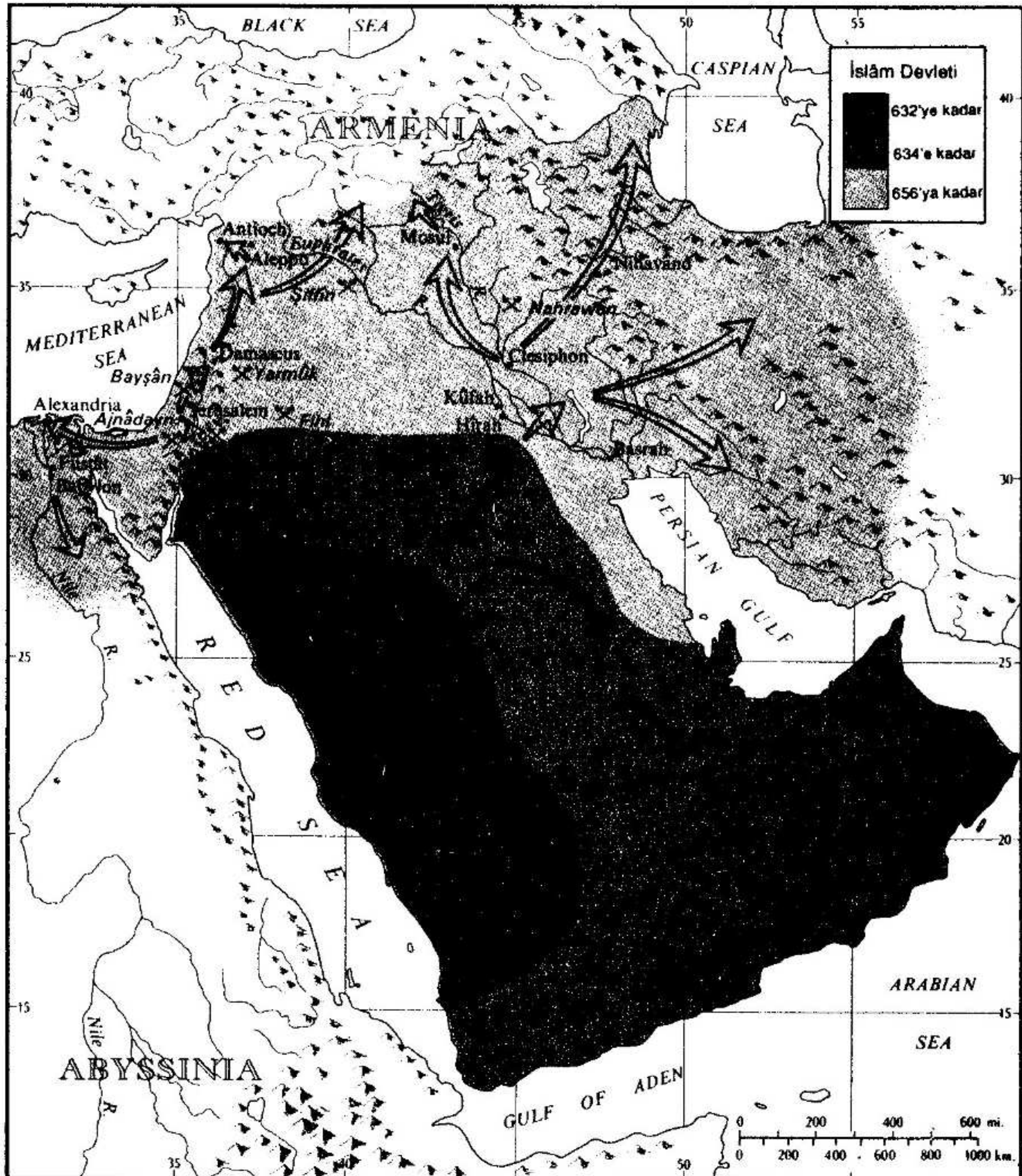
683-692 İkinci Fitne: Yezid'in ölümü üzerine, İbn Zübeyr Medine'yi tekrar başkent yapar; ama Merc Râhit'te (684) Emevîler Mervan yönetiminde Suriye'yi tekrar ele geçirirler ve Kûfe'de Muhtâr es-Sakafî Alioğullarının hâkimiyetini kurmaya çalışır (685-687); iç savaş sırasında Mervan'ın oğlu Abdülmelik yönetiminde (685-705) Emevîler bütün İslâm vilayetlerinin kontrolünü tekrar ele geçirirler.

SÂSÂNÎ İMPARATORLUĞUNUN FETHİ

Hz. Muhammed'in ölümünden iki yıl sonra, 634'te, onun vekili Hz. Ebu Bekir "Ömer'in kendisinin halefi olduğunu bildirerek" ölmüştü. Tarımla uğraşılan vilayetlerin fethedilmesi kararını Hz. Ömer almış olabilir; ne olursa olsun, bunu sistematik olarak o gerçekleştirdi. 635'te başlangıçta kazanılan bazı başarılar, özellikle bir zaman için Şam'ın bile işgal edildiği Suriye'deki başarılar, yapılan baskınların gücüne bağlı olabilir. 636'da Suriye'deki Bizans ordusu —şüphesiz imparatorluğun ana ordusu değil— Yermük nehrinin iyi seçilmiş bir noktasında müslümanlarca yok edildi; Bizans ordusunun önemli bir bölümünü oluşturan yardımcı Arap kuvvetleri çok önemli bir noktada müslümanlara katılmışlardı. O zaman pek çok Suriye şehri fazla mücadele etmeden teslim oldu. Bu Irak'a karşı daha planlı ve çok düzenli bir girişimde bulunma konusunda müslümanları cesaretlendirdi. Sâsânîlerin Fırat'ı koruyan ana ordusu Kadisiye'de 637'de yok edildi. Sâsânîlerin Arap yardımcıları,

ihtimaldir ki, bu savaştan sonra müslümanlara katıldılar. O zaman Irak'ın pek çok şehri teslim oldu. Irak'ta teslim olan şehirler arasında imparatorluğun fazla direniş göstermeyen başkenti Medâyin de vardı. Bizans imparatoru Herakliyus'un öldüğü yıl olan 641'e gelindiğinde kuzeyde Cezire (asıl Mezopotamya) ve Hûzistan'daki Kârûn (Düceyl) vadisi dahil Aramca konuşulan ovaların tümü pratikte işgal edilmişti.

Bizanslıların Suriye'deki bölgesel, ve Sâsânîlerin Irak'taki merkezî kuvvetleri tüm moral güçlerini kaybetmiş ve dahilî işbirliği ya da tekrar toplanma yolunda ciddi girişimlerde bulunmaksızın dağıtılmış gözüküyor. En azından Suriye'de, bu durum yalnızca köylülerin değil, Tarım Çağında az-çok yönetimin ayrıcalıklarından pay alan ve normal olarak yabancı bir grup tarafın-



656'ya kadar, Bereketli Hilâl ve civarındaki toprakların fethi

dan gaspedilmeye karşı çıkması beklenen kent nüfusunun da ilgisizliğinden kaynaklanmış görünür. Suriyeli yahudilerin büyük kısmına hıristiyan imparatorluk tarafından uzun süre zulmedilmişti ve onlar da Sâsânî fethine faal biçimde yardım etmişlerdi; ancak böyledir diye müslümanlara Bizanslılardan daha çok güvenmeleri için hiç nedenleri yoktu. Ama Suriyeli hıristiyanların ekseriyetine Konstantinopol'de güç sahibi olan Rum kilisesinin liderliğini ve Kalkedon Konsülünün bu liderlikçe dayatılmak istenen itikatlarını kabul etmeyi reddettikleri için, aynı şekilde zulmedilmişti. Suriyeliler, çoğunlukla monofizit bir itikadı benimseyen ve Sâsânîler tarafından destekleniyor görünen Aramî liderlerinin yönetimindeki kendi dinî cemaatlerini desteklemeyi tercih ettiler. Hatta Herakliyus ülkeyi tekrar işgal ettiğinde başlatılan, bir itikada yönelik tarafsız girişim bile yalnızca daha fazla zulüm ile sonuçlandı. Aynı zamanda, daha önceki savaş boyunca kendi hazinesinin bir bölümünün kullanılmasına izin vermiş olan emperyal Rum kilisesi görülmemiş oranda ağır bir verginin yeniden ve zorla ödenmesini istedi. Emperyal ordu dağıldığında, şehir ahalileri (daha düşük oranda vergi koyan) müslümanlarla ferdî olarak anlaşmalar yaptılar ve onları dostça karşıladılar. Grekçe konuşan toprak ağası sınıfı, Anadolu'nun dağlık bölgelerine çekildiler ve bir daha geri dönmediler.

Sasanîlerin Irak'ta başarısızlığa uğramalarının uzun vadede başka sonuçları da oldu. Özellikle Nûşirevân'dan beri, Mezopotamya'nın aluviyal ovası olan Sevâd devlet gelirlerinin özel toprak sahiplerine aktarılmasının engellendiği bir devlet çiftliği halini almıştı. Ova artık eskiden ve hatta, bir dereceye kadar, Sâsânîlerin ilk zamanlarında bile olduğu gibi, bölük pörçük bir esas üzerine yönetilemeyecek, büyük bir sulama sistemi ile donatıldı. Bu durum merkezîleşmiş ordunun ve böylece merkezîleşmiş bürokratik imparatorluğun maddî temelini oluşturmuştu. Şimdilerde ancak yakın ve sürekli bir merkezî idare onu bütünüyle koruyabilirdi. Merkezî bir çöküş çok geniş tarım alanları boyunca felâket anlamına gelirdi—ve herhalde bunun ceremesini de merkezî hazine çekerdi. Ama Bizans ile yapılan son savaştaki Sâsânî yenilgisini takiben çok sayıda iddia sahibi, taht talebinde bulunup ordu içindeki hizipler iktidarı ele geçirmek için kavga verince birkaç yıl siyasî kargaşa içinde geçti; değişik Sâsânî vilâyetleri hemen hemen bağımsızlık içinde generallerce yönetildi. Dicle nehri yatağında meydana gelen büyük bir değişiklik aşağı Irak'ta kalıcı bataklıklar yaratmış ve hatta savaş tamamlanmadan da önce orada birçok çiftlik arazisini mahvetmiş görünüyor. Sonuçta toprak yapısındaki aluviyal havzanın sulanmasını doğal olarak eskisinden daha zor hale getiren değişikliklerin çoktan beridir başlamış olması oldukça muhtemeldir. Ama siyasî parçalanma, Irak'taki eşi görülmemiş felâket ortamını açıklamaya tek başına yeterliydi. Bu felâket, sırası gelince, iç savaşın galibi (III. Yezdi-

cerd, 632) için, otoritesini kabul ettirmeyi daha da güçleştirdi. Nûşirevân'ın politikaları, en azından o dönem için başarısızlıkla sonuçlanmıştı.[3]

Düzensizlikler bile bir tarafa, ova ahalisi için devlet arazisinin hangi hükûmet adına alıkonduğu fazla ilgi konusu olamazdı. Halkın çoğunluğu hıristiyan, yahudi veya Mani dini mensubu idi ve Mazdekî dinî hiyerarşisi devrinde yetersizliklerden sıkıntı çekmişti. Toprak sahibi Sâsânî yüksek sınıfının havzada doğrudan bir çıkarı —ya da orada bir taraftar grubu— yoktu. Esasen İran'daki dağlık arazilere dayanmış gözüküyorlar. Sâsânî askerî kesiminin Irak'ta bölgesel çıkarı olan en önemli bölümünü –bir kısmı son zamanlarda özerkliğinden mahrum bırakılmış— Araplar oluşturuyordu. Sâsânî kuvvetleri stratejik bir nedenle dağlık arazilere geri çekildiklerinde, Sâsânî soylular sınıfı da onlarla beraber gitti; Sâsânî Arap kökenli askerî kesimi, bağımsız Araplara katıldı; ve ne geri kalan köylüler ne de, şehir ahalisi yeni askerî efendilere direniş gösterdi.

Bereketli Hilâl'in Arapların eline geçmesi sağlandığında, muzaffer ordulara katılmak için, erkeklerin ailelerini de beraber getirmesiyle gerçekleşen geniş kapsamlı bir göç yoluyla, Arabistan'ın her tarafından kabileler içeriye akın ettiler. Bunlar kısa zamanda çok büyük bir askerî potansiyel sağladılar. Aileler çöl bitiminde hızla inşa edilen askerî üslere yerleştirildiler ve ordular bütün komşu ülkelere gönderildi. Aramî ovalarının ötesine ilk sefer 639'un sonlarında zenginliğiyle Mekkeliler arasında iyi bilinen Mısır'a yapıldı. Mısır'ın Kıptî sakinleri monofizit bir hıristiyan itikadı adına Rum emperyal kilisesine aynı şekilde direnmişlerdi ve Sâsânîlerin tahliye edilmesinden beri en şiddetli şekilde zulüm görmekteydiler. 641'de ülkenin çoğu ve hatta 642'de Roma'nın yerel başkenti İskenderiye işgal edildi. Birkaç yıl içinde Mısır, daha önce Bizans'a sağladığı gibi, Hicaz'a vergi olarak tahıl ürünleri sağlıyor hale geldi.

641'de Bizans ve Sâsânî dağlık bölgelerine ilerleme başladı. Başlangıçta bazı eksikliklere rağmen, (Kureyş'in eski lideri Ebu Süfyan'ın oğlu) Muaviye sonraki birkaç yıl içinde, Suriye'nin yöneticisi olarak, yalnızca Klikya (Toros dağlarının güneydoğusu) içlerine değil, 646'ya gelindiğinde Amorium'a [Ammûriye] kadar ulaşarak, Anadolu yarımadasının daha iç bölgelerine akınlar düzenleyebiliyordu; ama Melitene'nin ötesinde daha fazla bölge işgal etmeye devam etmesi mümkün olmadı, ve 647'ye gelindiğinde ancak Bizans

3. Robert M. Adams'ın *Land behind Baghdad: A History of Settlement on the Diyala Plains* 'i (University of Chicago Press, 1965), Sümerlerin zamanından bugüne Diyâle ovasında yapılan sulu tarıma yönelik bir çalışma olarak, çöküş için önemli arkeolojik kanıtlar sağlar; belirli bazı yıllar için mutlak biçimde hiçbir şey ispatlanamasa ve olayları kâğıt üzerinde tekrar oluşturmamız kısmen tahminlere dayalı olsa bile. Aynı çalışma İslâmî dönemin baştan sona ekonomik tarihi için de temel bir önemi haizdir.

topraklarındaki o zaman için ele geçirmeyi düşünemeyeceği kaleleri imha edebildi.

Ama en önemli ilerlemeler Basra ve özellikle Kûfe'den başlayarak Sâsânî ülkesine doğru gerçekleştirildi. Yeni Arap göçüne katılanların büyük kısmı, Hîre'li Lahmîlerin zamanından beri Sâsânî düzenini ve Sâsânî idaresini tanımış daha eski kent-disiplinli unsurları bastırarak bu merkezlere geldiler; bu sırada, Suriye'deki onlara karşılık gelen eski unsurlar hakimiyetlerini devam ettiriyorlardı. Batı İran'daki en bellibaşlı yayla olan Irak-ı Acem yaylasına gönderilen ordu 641 yılında Nihâvend'de büyük bir Sâsânî ordusunu yendi; 643'e gelindiğinde vilayetin bellibaşlı kentleri teslim olmuşlardı. Başkentlerinden ve aluviyal ovanın devlete sağladığı gelirden mahrum kalan Sâsânîler kuvvetlerini toparlamayı başaramamış görünüyorlar. Ana kaynakları ve yönetim merkezleri uzakta (Konstantinopol'de) zarar görmemiş durumda bulunan Bizanslıların aksine, Sâsânîler bundan böyle vilayet düzeyinde kalan bölük pörçük direnişler göstermek durumunda bırakıldılar. Sonuç olarak, tüm imparatorluk parçalanarak işgal edildi ve ana kaynaklarıyla siyasî imkânları Araplarca devralındı. Böylece Arapların Irak'taki başarıları, Bizanslıları anayurtlarında yenememekle uğradıkları başarısızlığa rağmen, kalıcı bir imparatorluk kurmalarını mümkün kıldı.

Bedevî Arapları çevrelerindeki üç ülkeyi kolayca ve yeterince fethettiler —Hz. Muhammed (sav) zamanında zaten kısmen boyun eğdirilmiş, artık ne Sâsânîler ne de Habeşlilerce yakından denetlenmeyen ve her hâlükârda uzun zamandan beri yarı-Araplaştırılmış olan Yemen'i; uzun zamandan beri şehir-devleti (polis)'nin yaratıcı ruhunu kaybetmiş olan Helenleşmiş bir yönetici sınıfa karşı yükselen Sâmi tek-tanrıcı cemaat ruhu içinde, Bizanslı yöneticileriyle anlaşmazlık içinde olan Suriye'yi; ve Suriye'de olduğu gibi, çoktan beri Arapların önemli bir askerî unsur oluşturdukları ve her hâlükârda, artık bağımsız hakim sınıflarını yitirmiş olan Irak'ı. Kendine ait askerî gücü olmadığından ve en kuvvetli komşu devletin denetimine açık olduğundan, Mısır da, Irak gibi, kolayca zaptedildi. Birçok Suriyeli unsurun, ve belli Yemenlilerin de, uzun süreden beri ticarî ilişki içinde oldukları İslâmlaşmış Mekkelilerle —bu şekilde planlanmaksızın— yeterince kolay biçimde işbirliği yaptıkları bile ileri sürülebilir; sanki askerî ve ticarî gücü sayesinde hem Mısır'a hem de Irak'a hakim olabilecek kadar kuvvetli bir Yemen-Mekke-Suriye ekseni kurulmuş gibidir. Suriyeliler en azından o dönemin Mekkeli valileriyle kolayca işbirliği içine girmiş görünüyorlar: eğer Suriye'nin Arapların eline geçmesine neden olan şey monofizit'ler —Arap yardımcılar— arasındaki yegâne askerî unsurun kaçması olduysa, Arapların ciddi biçimde zarara uğramış Bizans deniz kuvvetlerini yenerek, neredeyse baştan beri bir deniz gücü olarak ortaya çıkmalarına neden olan şey de, Arap-kökenli olmayan Suriye filosunun Araplarla girdiği hemen hemen dolaysız ve hızlı işbirliğiydi. Önde gelen

Mekkeli tacirler ayrıcalıklı bir rekabet içinde, özellikle Irak'a sızmakta fazla vakit kaybetmediler; ama bunu aktif Suriye desteğiyle yapıp yapmadıkları açık değildir. Bu arada, bu üç komşu ülkenin iç bölgelerinin fethi ayrı bir meseleydi. Bu tür girişimlerde, ancak özel şartlar Araplara başarı getirebilirdi.

Araplar oldukça, erken bir tarihte Habeşistan'a bir sefer, akıbeti kötü olan bir deniz seferi düzenlediler. Akıllanarak, daha sonra başka girişimde bulunmadılar. Yemen'in fethi kendilerini etkilemediği için, Habeşistanlılar hâlâ zarar görmemiş, oldukça kuvvetli bir askerî güç oluşturdular. Araplara tek bir sahil mevziini bile sunacaklarını ummak için hiçbir neden yoktu. Roma imparatorluğuna dahil edilmemiş ve böylece kendi sosyal düzenini bozulmadan korumuş olan ve hiçbir eskiden kalma Arap üssü barındırmayan Nil Sudan'ı bile istilaya başarıyla karşı koydu. Bizanslılara gelince, onların gücü denize ayarlı ve Suriye ve hatta Mısır bile olmaksızın varlığını sürdürebilen bir birlik oluşturabilen Kuzey Akdeniz yarımadaları üzerine kurulmuştu. Anadolu'nun dağlık arazilerini fethetmek, yerel ayrıcalıklı sınıflara yabancı bir yönetimi tercih etmeleri için herhangi bir neden göstermeden her şehri işgal etmeye hazır, ezici bir güç gerektirirdi; hatta Konstantinopol'ün alınması onun 1204'te Haçlılarca alınması kadar bile kalıcı sonuçlar doğurur muydu doğurmaz mıydı, şüphelidir. Buna mukabil İran dağlık arazileri, Irak ile sıkı sıkıya bağlantılıydı. Kurak Bölge mıntıkasını tamamlayan bir bölge olan ülke içindeki dağlık araziler sulama yapılan nehir havzalarına —özellikle kuzeyde Amuderya'nın ve batıda Dicle-Fırat'ın— yamaçlarından bağlantılanmışlardı (İndus havzası platonun ana bölümlerinden bariyerlerle ayrılmıştı). Bir İran imparatorluğunun başkenti düzenli olarak Mezopotamya ovalarına, Susa'dan Medâyin'e inmişti. İran ve Sâmi geleneklerinin karşılıklı olarak birbirine karışması neredeyse bir armağandı; İran devletinin Irak Sevâd'ındaki malî bütünlüğü için gerek duyup dayandığı şey, bu daha etraflı ve daimî örneğin bir parçasıydı.

Böylece, Mekkeliler ve müttefikleri ortalarında tarafsızlıklarını sürdürmüş oldukları üç imparatorluktan yalnızca Sâsânî imparatorluğunu —Kur'ân'dan aldıkları tüm gücü, yayılmacı deve göçebeliğinin Kurak Bölge imkânları ile birleştirdikleri zaman— fethedebildiler. Bu imparatorluğu fethettikten sonra, onun ötesinde, daha önce ya da son zamanlarda, onun buyruğuna girmemiş yakındaki toprakları da fethedebildiler. Sâsânî imparatorluğunu onlara kazandıran, siyasî nedenlerdi: özellikle Sâsânîlerin içinde bulunduğu kriz ve başkentlerinin düşürülmesiyle dağılıveren güçleri... Ama bu siyasî nedenler, Nil ve Amuderya arasındaki İran-Sâmi kültürel bölgelerinin kalıcı birliği ve onların yarımadaların Grek niteliği çok daha ağır basan bölgelerinden farklılıklarıyla ilgili daha köklü kültürel nedenlerin ifadeleriydiler. Araplar yalnızca Mağrip ve İspanya'da uzak toprakları Sâsânî güç tabanına

KRONOLOJİ: ARAP FETİHLERİ 632-655

632-633 Hz. Muhammed'in vefatı Ridde savaşlarına neden olur; daha önceden Hz.Peygamberin siyasî liderliğine bağlı olan Arap kabilelerini Hz. Ebu Bekir tekrar müslümanlara bağlar; Arabistan'ın birçok değişik bölgesinde çarpışmalar olur; çarpışan gruplar kuzeybatı ve kuzeydoğu yönünden Arabistan'ın dışına yayılırlar.

633 Fırat nehri yakınında tahkim edilmiş Sâsânî şehri Hîre alınır.

634 Suriye'deki Bizans kuvveti mağlup edilir.

635 Şam ve müteakiben başka bazı Suriye şehirleri alınır.

636 Ürdün nehri yakınında, imparatorun öldürülen kardeşinin komutasındaki güçlü bir Bizans ordusu Yermük savaşında ezilir; Suriye korumasız kalır; Şam yeniden alınır.

637 Hîre yakınındaki Kadisiye savaşında, savaşta öldürülen başkomutan Rüstem'in kumandası altındaki güçlü bir Sâsânî ordusu ezilir; Dicle'nin batısındaki Irak korumasız kalır; Sâsânîlerin başkenti İsfahan alınır.

638 Kudüs alınır. Basra, Kûfe şehirleri garnizon haline getirilir.

640 Caesarea (Filistin deniz limanı) en sonunda alınır; Suriye'de hiç Bizans gücü kalmaz; Mısır fethedilir (639'un sonu); Hûzis-tan alınır.

641 Musul alınır; Zağros dağlarının batısında hiç Sâsânî gücü kalmaz; orta Zağros'taki Nihâvend savaşıyla geri kalan Sâsânî ordusu yok edilerek bu bölge açılır; Mısır'da Babil (daha sonraki Fustât ve Kahire mevkii) alınır.

642 İskenderiye alınır; Bargâh (Trablusgarp)'a akın düzenlenir; güneydoğu İran'da Mekran sahiline akınlar (643)

645-646 İskenderiye Bizanslılar tarafından geri alınır; müslümanlar tarafından tekrar alınır.

645 Müslümanların deniz filoları Mısır ve Suriye'den hareketle mücadeleye girişirler; müslüman deniz hakimiyeti başlıyor.

647 Trablusgarp alınır.

649 Kıbrıs alınır —müslümanların ilk önemli deniz harekâtı.

649-650 Persepolis alınır —Fars'ın en önde gelen şehri ve Zerdüştlerin dinî merkezi.

651 Horasan'da son Sâsânî hükümdarı Yezdicerd'e suikast düzenlenir, öldürülür.

652 Ermenistan'ın çoğu zaptedilir; Bizans donanması İskenderiye'den geri püskürtülür; Sicilya yağmalanır; Mısır'ın güneyindeki Nubia ile anlaşma.

654 Rodos yağmalanır.

655 Bir araya gelmiş müslüman filoları güneybatı Anadolu sahilindeki en önemli Bizans filosunu dağıtırlar; komutadaki imparator güç-belâ kaçar.

başvurmaksızın fethedebildiler; ama orada kendi ivmesine sahip ayrı bir hareketi, Berberî hareketini teşvik edip, ona rehberlik ettiler.

HZ. ÖMER'İN FETİH ORGANİZASYONU

Hıristiyanların ya da hatta Mazdekîlerin durumunun aksine, müslümanlar nezdinde, din ve devlet arasında açık hiçbir ayrım yapılamazdı. Zaten Hz. Muhammed'in (sav) zamanında olduğu gibi, müslümanlarca yapılan önemli girişimlerin başkanı, doğrudan müslüman cemaatin ve onun denetim altında bulundurduğu bütün toplumun da başkanıydı. Ama bütün toplumun geleceği müslüman-Arap cemaatin iradesine bağlıydı. Hz. Muhammed'in Hicaz'ında olduğu gibi, gayrimüslimler müsamaha edilen bağımlılar durumuna indirgenmişlerdi; onların kendi özerk hayatlarını müslüman cemaatin koruması ve baskın denetimi altında düzenlemelerine izin verildi. Hâkim Arap cemaatin kavram ve idealleri, İslâm'la tanımlandı. İslâmî kurumlar, böylece, başlangıçta sadece müslüman-Arap hayatının çeşitli yanlarının pratik ifadeleri olarak düzenlendiler. Arap geleneklerinin zaten tatminkâr olanları kabul edildi ve fetihlerden sonra, aynı durum tarım alanlarındaki yönetilenlerle yöneticiler arasındaki ilişki biçimlerine de uygulandı. Yeni inanca aykırı gelenekler değiştirildi.

Hz. Muhammed'in dönemindeki temel bir mesele, tek bir keyfiyet sahibi yönetimindeki bir müşterek yaşam lehine, bir toplum içindeki feodal bir sistemi değiştirmek olmuştu. Hz. Ömer'in döneminde aynı mesele yeni şartlar altında tekrar ortaya çıktı. Fethedilen ülkelerin pek kanun tanımaz görünen yöneticileri arasında yaygın bir disiplin tesis etmek için, Hz. Muhammed'in getirdiği, dezavantajlı durumda olanlara merkezden fon sağlanmasını ve tartışmaların ilahî buyrukla belirlenmiş bir ahlâkî ölçü içinde merkezden çözümlenmesini içeren çözüm, uyarlanmak ve yaygınlaştırılmak durumundaydı. Hz. Ömer ve onun temsil ettiği Medineliler için mesele böyle bir merkezî otoritenin mahiyetini tanımlamak olacaktı.

Hz. Ebu Bekir, Hz. Muhammed'in vekili, onun *"halife"* si olarak bilinmişti. Onunki aslında bir acil durum statüsüydü. Terimin Ömer içinde kullanılmasına devam edildi, ama daha sonra Hz. Ömer resmî kullanım için *"emîru'l-mü'minîn"* , yani inananların emîri ünvanını seçti. Arapların yeni topraklara sefer düzenlenirken veya savaşta kabul ettikleri tek bağlayıcı otorite öteden beri askerî emîrdi. Kur'ân her ne kadar takvanın ilahî dâvâ yolunda müşterek hareketle tamamlandığı bir cemaat fikrini telkin ettiyse de, Hz. Peygamberin kendisinden başka, doğrudan hiçbir hükûmet şekli beyan etmedi. Bu nedenle meşru olduğu düşünülebilecek yegâne makam, uygun bir şekilde sınırlandırılmış otoritesiyle hâlâ askerî emîrin makamıydı. Hz. Ömer

bunu kendi makamı olarak gördü. Ama cemaatin işi şimdilik savaştı ve böyle bir makam aslında geniş bir sorumluluk alanı açmaktaydı.

Müslümanlar herhangi bir kimsenin kendi başına hareket edemeyeceği her meselede, onu müminlerin emîri olarak kabul ettiler. Bu emretme konumu kişisel prestije ve şimdiki durumda, dinsel prestije dayanıyordu. Kabile çıkarları ötesinde herhangi bir grup hareketi dinle ilgili bir mesele olacağından, diyebiliriz ki, onun Peygamberin halefi, halifesi oluşu tamamen dinî meselelerde idi; tabiî ki kararları Hz. Muhammed'in Allah'ın emri ile ilgili olarak buyurduklarıyla tutarlı olacaktı. Allah'tan kendisine vahiy inmediği için şüphesiz hiçbir bağımsız dinî selâhiyeti yoktu; bu dinî esas üzerine vereceği kararlar, yalnızca zamanın siyasî meseleleriyle ilgiliydi. Her hâlükârda selahiyeti Hz. Muhammed'in gösterdiği örneğe ve onun buyruklarına yakınlığına ve Medine'de ve bu nedenle genelde müslümanların çoğunca da şahsen Hz. Muhammed'in yolunu temsil eden biri olarak tanınmasına bağlıydı.

Dolayısıyla Hz. Muhammed'in olduğu gibi Hz. Ömer'in dinî ve askerî mevkii de, kişilerle girilen karşılıklı ilişkilere dayalıydı. Ama cemaat içindeki, hatta yönetici Araplar arasındaki kişilerin sayısındaki büyük artışla beraber (teb'a durumundaki halkları katmıyoruz) onun kurduğu organizasyon daha az oranda doğrudan kişisel olmak zorundaydı. Bu gerçekte, belirli herhangi bir bireyin doğrudan müdahalesinden ayrı olarak işleyebilen bir kurumdu. Bütün Medineli, Mekkeli ve fetih ordularına katılmış (çocukları dahil) müslümanların kaydedildiği bir kütük, bir ordu divanı bu organizasyonun merkezi oldu. Fetihten elde edilen ganimet divandaki derecelerine göre, kayıtlı erkeklere (ve bazan kadınlara) ferdî aylıklar halinde dağıtılacaktı. Bazı mümtaz müslümanlar özel bölgelerden gelir sağladılar, ama çoğunluk, payını divan sistemi yoluyla elde etti.

Bu sisteme göre fetih müslüman devletin esası olarak kabul ediliyordu ve bu durumun sürmesini sağlıyordu. Devletin en çekici maddî kaynağı olan ganimetin dağıtılmasıyla birlikte, fetihleri sürdürmek de tabiî ki arzulanır birşey oldu; ve Hz. Ömer'in niyeti bu olmasa bile, yine de fetihler devam etti ve inatla kazanılan sonuçlarıyla şüphesiz Hz. Ömer'in düzenlemelerinin işler hale gelmesine yardımcı oldu. Ama Hz. Ömer henüz fethedilen bölgelerin hemen fethedilen toprak muamelesi görmesini de sağladı. Taşınabilir ganimet, fetih anında ordular arasında dağıtılmıştı —ganimetin Peygambere ait beşte bir payı fakirlerin yararlanması ve diğer devlet işleri için, halifenin tasarrufuna ayrıldı. Ama taşınmaz ganimet —toprak gelirleri veya vergiler— çoğunlukla bölüştürülmek yerine, beşte birlik payın gönderildiği merkez tarafından prensip olarak fethe katılan Araplara ve onların çocuklarına idareli bir şekilde dağıtılacak bir tek gelir kaynağı *(Fey')* olarak korundu. Asıl finans kaynakları büyük oranda vilayetlerde kullanıldıysa da, her Arap, komuta merkezinde divanın belirlediği üzere kendisine düşen payı alıyordu.

Araplar —kendileri istemiş olsalar bile— eski şehirlere yeni toprak sahipleri olarak yerleşemediler (Sâsânîlerin başkenti Medâyin'de garnizon kurmaya çalışılmış, moral bozucu sonuçlar ortaya çıkmıştı.) Onlar ve çocukları aylık olarak bölüştürülen haraçlarla yaşayan ayrı bir fâtihân sınıfı olarak kendi garnizon şehirlerinde (*mısr*, çoğulu *emsâr*) kalacaklardı. Her garnizon şehri en fazla askerî müessiriyet sağlayacak şekilde konumlanmıştı —normalde yapılacak olası bir ricat için yol açık olsun diye çöle yeteri kadar yakındı. İran körfezindeki limanlarla çöl arasında, Medâyin yöresindeki (ve Lahmî Arap Krallığının başşehri eski Hîre'den uzakta olmayan) Kûfe ve Basra, doğudaki en uzak noktalara yapılan seferlerin başladığı iki Irak garnizon şehriydi. Fustât (gelecekteki eski Kahire), Nil deltasının başlangıcında Mısır'ın başkenti ve daha batıya yapılacak seferlerin karargâhı olarak kuruldu. Ancak Arapların fetihten önce zaten yakın yerel ilişkiler kurdukları Suriye'de ana merkez, yeni bir garnizon şehri yerine, eski bir şehir olan Dımaşk'tı. Oradan geriye kalan büyük bir düşmana, Bizans'a karşı, kuzeybatı istikametinde seferler başlatıldı.

Ama Araplar, müslüman olarak, yalnızca bir işgal ordusu değillerdi. Aynı zamanda, Allah'ın vahyettiklerine bağlı kalma üzerine kurulu ilahî bir düzenin de insanlar arasındaki temsilcileriydiler. Her garnizonda ve müslümanların bir garnizon kurdukları her şehirde, o zamanlar bir tarafı tavanla örtülmüş ve kitle toplantılarına uygun duvarla çevrili basit bir yapı olan bir cami inşa edildi. Burada, inananlar namazı (salât) eda için, özellikle de Cuma günü eda edilen Cuma namazı için bir araya geldiler. Cuma, biçim olarak, genel ibadet düzeni içinde yahudilerin ve (onlarınki üzerine temellenmiş olan) hıristiyanların törenlerini andırır; örneğin hutbe, tıpkı Aşai Rabbani ayininde olduğu gibi önce kutsal âyetlerin okunması ve sonra daha az kutsal bir okumayı içeriyor; ardından namaz kılınıyordu. (İmamın konuşurken bir asâ tutması gerektiği gibi detaylar gözönünde bulundurulduğunda, bunun eski putperest Arap âdetlerini bile yansıttığı söylenebilir). Ama sonuçta törenler yeni müslüman görüşünü ifade ettiler: böylece *hutbe* her iki bölümünde de eşit olarak, bizzat kutsal kitap üzerinde değil, müslüman cemaatin yaşayan problemleri üzerinde odaklaştı. Kur'ân tabiî ki geniş ölçüde kullanıldı, ama fertler tarafından, bazan kişisel tercihle sesli okunarak.[4] Cami gerekli görülen başka herhangi bir toplu faaliyet için de kullanıldı.

---

4. Başlangıçtaki İslâmî ibadet tarzının İngilizce'de bir tanıtımı için, standart müslüman yazarlarca yazılmış büyük miktarda tasvirî ve açıklayıcı pasaj ihtiva eden, Arthur Jeffery, *Islam: Muhammad and His Religion* (New York,1958), Bölüm V, "The Duties of Islam" ile karşılaştırınız. Jeffery salâtı "cemaatle ibadette okunacak dua" ("liturgical prayer") diye tercüme eder; yaygın bir tercüme. Daha fazla teferruat için bkz. Edwin E.Calverley, *Worship in Islam* (2. baskı, Londra 1957) —büyük oranda, büyük İslam âlimi Gazâlî tarafından yazılmış bir kitabın tercümesi.

Camisini merkez almış ve komutanı tarafından düzeni sağlanan her garnizon kenti, kendi askerî denetimi altındaki bölgeye hükmeden ve ihtiyaçlarını oradan gideren kendi kendisine yeterli bir müslüman cemaati oluşturdu; zaman içinde kendi halkını İslâmî bir kalıp içinde yoğurdu. Her garnizonda halifeyi temsil eden ve bu nedenle namaza imamet ve oradan hareketle yapılan askerî seferleri yönetmek ile ve toplanan vergiyi işletmekle görevli atanmış bir komutan vardı. Ondan garnizonda düzeni sağlaması ve koruması, inananlar arasındaki ihtilafları bir adalet ruhu içinde ve uygulama imkânı bulunduğunda Kur'ân'a uyarak çözüme bağlaması bekleniyordu. Hz. Ömer'in yönetici olarak, çoğu (özellikle Suriye veya Hîre kökenli olmayanları) dışardan denetimlere alışık olmayan Bedevîleri idare edebilecek, ve aynı zamanda tarım bölgelerinde uzun vadede çıkabilecek malî ve idarî problemleri görebilecek adamlara ihtiyacı vardı. Böylelerini Kureyşliler arasında —ve onların müttefikleri Tâifli Sakîfliler arasında— bulabilirdi, ama bazan şahsî hayatlarında yüksek İslâm ahlâkına yeterince uygun yaşamayanların aralarında olmaları pahasına.

Bazı valilerinin zayıflığına rağmen Hz. Ömer İslâm'ın Arap hayatının temeli olduğunu vurguladı. Hz. Muhammed Medine'nin gelişen hayat içinde ortaya çıkan birçok meselesine cevap vermeden irtihal etmişti. Hz. Ömer, yeni müslümanlarla dolu ve haraçlardan kazanılan akla hayale gelmez zenginlikle aklı çelinmiş müslüman garnizon kentlerinin yaşamında hızla ortaya çıkabilecek ahlâkî bozukluğu engellemek için sert ve kesin ölçüler saptamak zorundaydı. İslâm'a davet için garnizon kentlerine hâfızlar (kurrâ) gönderdi, ama herşeyi de hâfızlardan beklemedi. Böyle bir hüküm koymayı düşündüyse bile, Hz. Muhammed'in bunu yapmak için bir örnek belirlemeye fazla vakti olmamışken, aslî ve asgarî müştereğin ifadesi olan dinî ibadetin ne olabileceği konusunda Hz. Ömer'in kararlar vermiş olduğu görülüyor: örneğin, hac ziyaretinin zorunlu bir görev olarak kabul ettirilmesi. En azından, sonraki müslüman geleneğine göre, Hz. Ömer zinanın prensipte ağır şekilde cezalandırılmasında ısrar ederek Hz. Muhammed'in müsamaha ile karşılamış göründüğü eski bir Arap uygulaması olan mut'a nikâhını yasaklıyordu; ve eğer hamileyse cariyeye daha güvenli bir statü sağlayarak aile yapısını düzenleyen kanunu güçlendirdi. Genelde (özellikle sarhoşluğa karşı katı) sıkı bir disiplinin tesis edilmesinde ısrar etti ve bizzat kendi sergilediği örnekler ve belki bazı başka düzenlemelerle, fethedilen zenginliğin Araplar arasındaki doğal sonucu olan lüksü engelledi. Hz. Peygamberin diğer ashâb-ı kirâmının da yardımıyla, İslâm'ı Arap asker sınıfı için püriten bir ölçü haline getirdi.

Arap cemaatinin dinî karakteri, Hz. Ömer'in ordu divanında, fetih karakteri kadar açık ve belirgin olarak öngörüldü. Divan, Medine ve Mekke'deki asıl topluluğun yanı sıra, bütün müslüman Araplara, hatta Ridde savaşlarında yenilenlere bile belirgin bir sosyal statü sağladı; bu kez, verasete değil

inanca dayalı bir statü. Kabileler toplu halde dine girdikleri için, kabile mensupları kabilelerine göre ayrılmışlardı; yine de uygun görüldüğünde her Arabın divan içindeki yeri ferdî olarak belirlenebilirdi. İlk kriter, İslâm'ı kabul etmedeki öncelik sırasıydı. Bu durum, özellikle zamana göre belirlenen kıdem, geniş kategoriler içinde değerlendirildiğinden beri pratikte Medineli müslümanlara üstünlük kazandırdı; ama dine önceden katılmış veya göze çarpan hizmetlerde bulunmuş bir kabile mensubu münasip bir kabul görebilirdi. Hz. Muhammed'in eşlerine ve aile efradına, ona yakın insanlar olarak özel bir yer verildi. Böylece bütün Arap cemaatı, çok titiz düzenlenmiş bir İslâmî kritere göre ayrıldı. Devlet Medine'de merkezîleşti ve Hz. Muhammed'in dinî prestiji üzerine kuruldu; ama fethedilmiş eyaletlere dağılmış bütün Arap yönetici sınıfını da bütünü tamamlayan üyeler olarak, kapsadı.

Yeni düzenin ruhu Hz. Ömer ile belirlenen devir içinde simgeleştirildi; bu devir geçmişin kabile düzeniyle ilgisini keserek yeni bir düzen tesis etmek için Medine'ye giden Hz. Muhammed'in hicretiyle başlamıştı. Hicret teriminin kendisi de, aynı şekilde, bir bireyin ya da bir kabilenin yeni garnizon şehirlerine göçü anlamında kullanıldı; böylece her birey faal müslüman cemaatine katılırken, kendi adına bir bütün olarak bu cemaati oluşturan temel adım olan Hicreti gerçekleştirmiş oluyordu. Yeni devirle birlikte Hz. Ömer, çevreyle ilişkide bir kopukluk anlamına gelen bir kamerî takvimi de tahsis etti; çünkü Hz. Muhammed'in yaşamının son yıllarında bildirilen ve ay devreleriyle mevsimler arasındaki herhangi bir ilişkiyi gözardı eden muğlak bir Kur'ânî hükmü yorumlayarak (bilerek ya da bilmeyerek) takvimde güneş yılını ihmal etmişti. Böylece salt 12 aylık bir yıl olan İslâmî yıl asıl güneş yılından 11 gün kısa oldu ve ne takvim ne de bayramları, hayvancılık veya tarım yaşamının gerekleriyle veya diğer takvimlerin akışıyla çakışmadı.

İLK FİTNE SAVAŞLARI

Hz. Ömer, 644'de, arkasında halefini seçecek Medineli liderlerden oluşmuş bir heyet bırakarak 52 yaşında öldü; heyet üyeleri aralarından en zayıfını, Hz. Muhammed'in damadı ve ilk müslümanlardan olan Osman b. Affân'ı seçtiler. Hz. Osman'ın döneminde yapılan akınlar ve fetihler çeşitli yönlerde, ama göç eden kabile mensuplarının sayıca artmasına mukabil, elde edilen ganimetin azalmasıyla beraber, devam etti. Asıl fetihler İran dağlık bölgelerinde yapıldı. Bu fetihlere kısa bir ara verildikten sonra, Sâsânîlerin ara eyaleti Fars, 650'de işgal edildi; ve daha sonra ordular, aşağı-yukarı 651'de ele geçirilen büyük kuzeydoğu eyaleti Horasan'a hareket ettiler. Batıda, Bizanslıların yalnızca kara yoluyla yapılan seferlerle Anadolu'dan çıkarılamayacakları anlaşıldıktan sonra, Araplar Muaviye'nin liderliğinde denizden de harekete geçtiler. 649'da Kıbrıs'a yapılan başarılı bir akın daha ileri girişimler için cesaret

verdi. Suriyelilerin ve Mısırlıların denizcilikle ilgili hünerlerinin yardımıyla Kıbrıs fethedildi ve Suriye kesiminden mahrum kalmış Bizans donanması, 655'te tahrip edildi. Ama bu tür harekâtlar on yıl öncekilerden daha az oranda ganimet toplama imkânı sağladı. Fetihler bizzat gayrimemnun Araplar tarafından halifeye karşı yürütülen bir ayaklanma hareketi nedeniyle bir süre ertelendiler.

Hz. Osman, Hz. Ömer'in politikalarını devam ettirmişti; ama daha az oranda başarı sağlayarak. Hz. Osman'ın döneminde "Emevî" halifeliğine ait denilebilecek kurallar ortaya çıktı (çünkü Hz. Osman'dan başlayarak, hilâfetin bütün etkili temsilcileri, Ümeyyeoğulları ailesindendi). Hz. Ömer'in döneminde, garnizon şehirlerinin savaş esası üzerine oraya yerleştirilen asker-kabile mensupları (*mukâtile*), savaş hali ancak aralıklı sürse bile, Arap olmayan bir ahaliden ayrılmış Araplar olarak, buralarda daimî surette kalmak durumundaydılar. Kureyş'in tacir aileleri ve onun Sakîf'li (Tâif'li) müttefikleri, özellikle de kabileciliğe ve yerelciliğe karşı merkezî gücü destekleyecek olan Emevî ailesinin en otoriter adamları tarafından yönetileceklerdi. Bu Hz. Ömer'in döneminde göründüğü kadarıyla geçici bir durumken, şimdi düzenli bir politikaydı. Ve hem asker-kabile mensuplarını, hem de valileri kontrol altında tutacak olan şey, bir insanı gerçek bir Arap yapan duyguya benzer müşterek bir İslâm duygusuydu. Hz. Osman, Hz. Ömer'in yaptığı gibi, Mekke'nin en zengin ailelerinin eyaletlere, özellikle de Irak'a giderek —daha kötü durumdaki yerel Arapların arzusu hilafına— oralarda ticarî girişimlerde bulunmalarına izin vermekten geri duramazdı. Ama Irak'ın zengin sulama bölgesi Sevâd'da özel mülk edinme temayülünü tersine çevirmeyi başardı. Yatırımlarını Hicaz'a aktarmak amacıyla, bu tür girişimlerde bulunmaya başlamış olanları zorladı; sonuç olarak buralardaki birçok vahanın sulama kaynakları bir zaman için tamamıyla kullanılabilirdi. Bu durum, aynı zamanda, Arap kültürünün Bereketli Hilâl'deki kültürle basitçe kaynaşması tehlikesini azalttı ve merkezî iktidarı maddeten güçlendirdi. Ama bu Hz. Osman'ın Mekkeliler arasında rağbet kazanması demek değildi.

Birkaç yıl sonra, şikayetler çoğalmaya başladı. Kûfe'deki bir ayaklanma Arap kanı dökülerek cezalandırılmayı gerektirdi. Özellikle İran seferlerinin aşağı-yukarı tamamlanmasından sonra, bazı garnizon kasabalarında hoşnutsuzluklar ortaya çıktı. Bir zaman sonra, Hz. Osman'ın, kendisi barış döneminde para kazanmış bulunan ama başkalarını da bu yönde teşvik eden usta bir komutan olan valisi İbn Âmir, Basralıların hoşnutsuzluğunu giderdi. Suriyeliler Muaviye'den memnundular. Ama Fustât ve Kûfe'de Hz. Osman'ın yapabileceği hiçbir şey tatmin edici olmazdı. Bir valinin ayyaşlığı Hz. Osman'ın müsamaha etmek zorunda kaldıklarından daha kötü olmasa bile, açıkca bir suçtu. Bazıları onun artık uzun zamandan beri uygulanan sabit usuller içeren ibadet tarzında yaptığı ufak-tefek düzenlemelerden şikayet ettiler. İslâm'ın

Arap birliğinin bir teminatı rolünü oynaması için Hz. Osman'ın bütün garnizon kasabalarında Kur'ân âyetlerinin standart hale getirilmiş tek bir kopyasının kullanılmasında ısrar etmesi gerekliydi. Hz. Osman, tüm aykırı basımları yaktırdı. Pek çok yerde bu durum kabul gördü, ama çoğu önemsiz ayrıntılarda farklılıklar gösteren kendi versiyonlarına sahip hâfızların (özellikle Kûfe'de büyük saygı gören İbn Mes'ud) gücenmesine yol açtı. Kûfeliler uzun süre bu duruma razı olmayı reddettiler.

Kendilerinin sair sıkıntılarının nedenini onun akrabalarının oluşturduğu bir grupta gören birçokları Hz. Osman'ın akrabalarını kayırma eğilimi göstermesinden şikayet etmeye başladılar. Kendisi ilk inananlardan olsa da Hz. Osman, liderleri Ebu Süfyan gibi çoğu neredeyse son dakikaya kadar Hz. Muhammed'e muhalif olan Benî Ümeyye (Ümeyyeoğulları) ailesindendi. Hz. Ömer bu ailenin mensuplarının deneyim ve becerilerinden geniş ölçüde yararlanmıştı; ama Hz. Osman kendisine bile sık sık hükmetmelerine izin vererek onların ve onların dostlarının, neredeyse tüm yüksek memuriyetleri tekellerine almalarını sağladı. Bu, onu Medine'deki Ensar aileleri arasında sevilmeyen bir kişi yaptı.

Son olarak, bazı garnizon kasabaları, Hz. Ömer'in kurmuş olduğu ama Hz. Osman'ın döneminde zayıf noktaları ortaya çıkan malî sistemden şikayetçi oldular. Kendi bölgelerinin gelir kaynaklarının doğrudan kendilerine tahsis edileceği yerde, fey' yani devlet malı kabul edilerek Medine'den (akraba kayırıcılığının izleri bütünüyle kaybolmaksızın) kontrol edilmesi hoşlarına gitmedi. Bazıları fethedilen toprakların savaşta kazanılan ganimetler gibi, doğrudan askerlere dağıtılması gerektiğini ileri sürmüş gibi görünüyorlar. Her hâlükârda varidatın hiçbir bölümü Medine'ye gönderilmeyecekti. Hz. Muhammed'in evinde büyümüş genç kuzeni (ve aynı zamanda damadı) Ali b. Ebu Talib'in önce Hz. Ömer'in politikalarına ve şimdi daha çok Hz. Osman'ın politikalarına muhalefet ettiğine dair bazı işaretler vardır. Ali b. Ebu Talib güçlü bir savaşçı olarak bilinirdi ve durumdan hoşnut olmayanların sözcüsü olarak görüldü. Şimdiyse protestocular hizbinin sembolü haline geldi.[5]

656'da hoşnutsuzluk doruk noktasına ulaştı. Medineliler direniş halindeki taşra garnizonlarını cesaretlendirmişlerdir. Özellikle Hz. Osman'ın valisinin en nihayeti açıkça reddedildiği Kûfe'yi. Hakları olduğunu düşündükleri şeyleri talep etmek için, Mısır'dan geri gelen bir grup Arap askerinin Hz. Osman'ın yakınları tarafından, haksızlıkların telafisiyle ilgili sahte teminatlar

5. "Sulla origine della denominazione 'Sunniti' ", *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* , 2 (Rome, 1956), 473-85'te yer alan ve müteakip Mervâni dönemiyle de ilgili bir makalede Laura Veccia-Vaglieri Hz. Ali tarafından benimsenen aktif protesto rolüyle ilgili kuvvetli kanıtlar sunar. Veccia-Vaglieri'nin bu dönemle ilgili tüm yazıları okunmaya değer.

verilerek aldatılıp evlerine geri gönderilmiş oldukları görülür; bu teminatların gerçekleştirilmesi yerine, liderlerinin idam edileceklerini farkedince, isyan halinde geri dönerler. Medine'de Ümeyyeoğulları dışındaki önde gelen ailelerin büyük ölçüde tarafsız kalmış göründükleri bir genel müzakere ve karşılıklı entrikalar döneminden sonra, isyancılar Hz. Osman'ın evini bastılar ve onu öldürdüler. (Hz. Osman'ın gücü, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'inki gibi, yalnızca dinî prestije dayanıyordu; hatta özel bir koruma görevlisi bile yoktu.)

Bunun üzerine, Hz. Muhammed'in ölümünden yirmidört yıl sonra, müslüman cemaatin ve onun fethedilmiş geniş topraklarının denetimini ele geçirmek için iç savaşın yapıldığı beş yıllık bir *fitne* , yani "günaha teşvik" veya "sınamalar" dönemi başladı. Hz. Muhammed'in Medine'deki sahabileri arasında, isyancı askerleri denetim altına almak için fazla birşey yapmayan birçok Hz. Osman muhalifi vardı. Bunlara bu hengâmede bazı makamlar verilmiş oldu.[6]

İsyancı askerler ve de pek çok Medineli kısa bir gecikmeden sonra, Hz. Ali'yi yeni halife olarak ilan ettiler. Bunun üzerine Hz. Muhammed'in gözde hanımı Hz. Âişe Mekkeli Muhacirûn arasındaki en itibarlı iki sahabeyle [Hz. Talha ve Hz. Zübeyr] birlikte Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulanmasını istedi ve Hz. Ali'yi, şimdi onun en coşkulu taraftarları olan isyancı askerleri işledikleri cinayet sebebiyle cezalandırmadığı için eleştirdi. İsyancılar, haince hareket ettiği ve Kur'ân'a uygun bir yönetimde bulunmadığı için, Hz. Osman'ın öldürülmesinin meşru olduğunu ileri sürdüler; bu nedenle de, onlara göre kısas çağrısı yapmaya gerek yoktu. Hz. Ali bu savı kabul etmek zorundaydı. O taraftarlarının bulunduğu Kûfe'ye, muhalifleri ise Basra'ya çekildiler; çünkü bütün askerî kuvvetler eyaletlerdeydi. Neticedeki mücadeleyi kazanan Hz. Ali, başkent olarak Kûfe'yi seçti. Eyaletlerin çoğunda, kendi taraftarlarını yönetici olarak atayabiliyordu; ama asıl kuvvetli olduğu bölge Irak'tı. Kûfe, Mezopotamya'daki alüviyal ovada, yatırımın en üst düzeye ulaştığı ve devlet gelirlerinin Sâsânîler tarafından doğrudan devletin amaçlarına tahsis edildiği bölge olan Sevâd'daki en önemli müslüman garnizonuydu. Sevâd bu nedenle, feyin belki de en kârlı yegâne bölgesini oluşturuyordu. Hz. Ali hazinede ne

6. Hz. Muhammed'in ashabı, yani onunla kişisel olarak bağlantı kuran müslümanlar, özellikle daha sonraki müslümanların gözünde, çoğunun ismi bilinen kadın ve erkeklerden oluşmuş özel bir topluluk meydana getirdiler. Birçok yazar "companions" derken, benim, anlamını karşılamak için "associates" kelimesini kullandığım terimin Arapça'da karşılığı *"sahabiler"*dir. "Companion" terimi, anlamı gereği Hz. Muhammed'le yalnızca çok kısa bir süre için, hatta geçici olarak temas kuranları kapsamayacak kadar yakın bir samimiyet gerektirir. Bilim adamlarının genellikle bir yerlerde yaptıkları türden olan bu uyarıyla beraber, şüphesiz "companion" kelimesinin de zararsız olduğu söylenebilir, ama "associates" kelimesi daha az hatalı ve daha gayrişahsî görünüyor.

İLK FİTNE DÖNEMİNİN OLAYLARI, 656-661

656 Halife Hz. Osman isyancı askerlerce Medine'de öldürülür; (Hz. Osman'ın evinin kuşatılması); Mısır'dan gelen isyancı askerler tarafından Ümeyyeoğulları ailesinin muhafızlarına karşı.

Hz. Ali'nin hizbi (Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı olan) Hz. Ali halife seçiliyor,	Hz. Osman'ın katiline kısas uygulanmasını isteyen hizbin muhalefeti.
İsyancı askerler Medineli Ensar ve Kûfeliler tarafından desteklenir.	Hizbe Hz. Âişe (Hz. Muhammed'in zevcesi), ve Hz. Zübeyr ile Hz. Talha (Hz. Muhammed'in ashabından) öncülük ediyor.

—Basra yakınında Cemel Vak'ası; Hz. Ali zafer kazanıyor—

Hz. Ali'nin hizbi; Ali Kûfe'de halife, hilâfeti pek çok vilayette kabul ediliyor.	Hz. Osman'ın katillerine kısas isteyen (Ümeyyeoğullarından Suriye valisi) Hz. Muaviye'nin hizbi hâlâ direnir.

657 —Fırat'ta Sıffîn çarpışmalarında sonuç alınamaz.—

(Hz. Ali'nin kumandanı Malik el-Eşter)

658 —Suriye çölünde, Ezruh'ta (hem Hz. Ali'nin, hem de Hz. Muaviye'nin karşı çıktığı) sonuçsuz kalan çözüm arayışları.—

Hz. Ali'nin hakemi Kûfe valisi Ebu Mûsa'l el-Eş'arî;	Hz. Muaviye'nin hakemi Mısır fatihi Amr İbn el-Âs.
Hz. Ali'nin taraftarları bölünürler: (çözüm arayışlarına karşı çıkan) Haricîler hizbi ile Hz. Ali'nin hizbi (Şîa) karşı karşıya. Hâricîler Irak'ta Nehrevan kanalında yenilir.	Bu arada, Muaviye Mısır'ı kazanır. Amr İbn el-Âs oranın yöneticisi olur.

660 Hz. Muaviye Kudüs'te hilâfetini ilan eder.

661 Hz. Ali, bir Hâricî olan İbn Mülcem tarafından öldürülür.

—Hz. Hasan b. Ali hilâfetten Hz. Muaviye lehine feragat eder.—

varsa askerlere dağıttı; ama, niyetlendiyse bile, Sevâd'ı bölüştürmeye fırsatı olmadı.

Bu arada Hz. Ali'nin hilâfeti Suriye'de tanınmadı; ve buranın valisi olan Muaviye b. Ebu Süfyan, kuzeni Hz. Osman'ın katillerine kısas uygulanmasını istemeye başladı. Hz. Ali Suriye üzerine yürüdü, ama geniş çaptaki çatışmalar ve 657'de Fırat'ın yukarı bölgesindeki Sıffîn'de yapılan müzakere, Hz. Muaviye'nin (Iraklılara göre, sonunda yenilgi tehlikesi gören) adamları mızrakları-

nın uçlarına Kur'ân sayfaları takarak Kelâmullah'a göre hakemlik edilecek bir çözüm isteyene kadar sonuçsuz kaldı. Hz. Ali'nin birçok taraftarı, müslümanlar arasındaki kavganın bu biçimde sona ermesini uygun buldular ve onu bunu kabule zorladılar. Hz. Muhammed'in önde gelen sahabilerinden önemli bir bölümünü, müslümanlar arasındaki çatışmalarda yan tutmak istemeyen tarafsızlar oluşturuyordu. Şimdi, Hz. Ali bunlardan birisini, Kûfelilerin Hz. Osman'a rağmen kendilerine vali yaptıkları, ama Hz. Ali'nin hiç de özel bir dostu olmayan Ebu Musa el-Eş'arî'yi kendi temsilcisi olarak seçmeye mecbur bırakıldı.

Maamafih, bu arada Hz. Ali'nin askerlerinden bazıları, Kur'ân ölçülerine göre çoktan karara bağlanmış bir meselenin —Hz. Osman'ın suçu— çözümünü tarafsızların hakemliğinde alınacak bir karara bırakmış olmaktan pişmanlık duydular. Hz. Ali onları reddederek tarafsız hakemlerin kararına bağlı olmayı gerektiren anlaşmaya sadık kalınca, önce Kûfe yakınında Harûre'de kendi ordugâhlarını oluşturmak üzere onu terkettiler. Bunlar arasında Hz. Ali'nin en dindar taraftarlarından bazıları, özellikle de birçok kurrâ vardı; onlar da Hz. Ali'yi adaletsizliği destekleyenlerle uzlaşmak ve böylece Hz. Osman tarafından yapılan yanlışları düzeltme konusunda kendisine duyulan güvene ihanet etmekle suçladılar. Daha yaygın olarak Hâricîler (ayrılıkçılar veya asiler) diye anılan bu müfritler, —*Şurât*— diğer müslümanlardan bağımsız olarak, kendi komutanlarını seçtiler. İlk ayrılanların oluşturduğu grubun büyük bölümü, Hz. Ali'ye bağlı kuvvetlerce, tamamen yok edildi; ama onların başlattığı hareket Hz. Osman'ın muhalifleri arasında ortaya çıkan, herkes için eşitlikçi bir adalet amaçlayan ve uzlaşmaya daha da az eğilimli talepleri de devralarak yayıldı.

658'de tarafsızların hakemliğinde alınan kararlarla çözüm sağlanınca, isyancı askerlerin ve dolayısıyla Hz. Ali'nin içinde bulundukları durum kınandı. Hz. Ali karara karşı çıktı (ama bu karara yol açmaktan pişman olmadan ve bu yüzden şimdilerde kendisini yalnızca şahsî iktidar peşinde koşan biri olarak gören Hâricîleri uzlaştırmadan); ve tekrar Suriye üzerine yürümeyi denedi. Ama Hâricîlere karşı aldığı sert tavırlar, savaşmaları için çoğunlukla hiç asker toplayamadığı Kûfe'de bile itibarının azalmasına neden olmuş görünüyor. Bundan sonra, çoğunlukla gelişigüzel çarpışmaların olduğu yıllarda Hz. Muaviye ilk önce Mısır'ın yönetimini devralarak düzenli bir biçimde ilerledi. Birçok Arap tarafsız kaldı. Hz. Ali, taraftarlarının çoğunu yavaş yavaş kaybetti. Önde gelen müslümanların katıldığı, ama Hz. Ali'nin içinde yer almadığı ikinci bir hakemlik sürecinde, boş yere, hilâfet için başka bir aday üzerinde anlaşma sağlanmaya çalışıldı; çünkü, şimdiye kadar Muaviye'nin taraftarları onun halife olmasında ısrar ediyorlardı, ama diğerlerinin çoğu bunu kabul etmeye henüz hazır değildi. Çözüm için yapılan görüşmeler, Hz. Ali'nin hilâfet iddialarını boşa çıkarmaktan başka bir işe yaramadı. Ama Muavi-

ye'nin kuvvetleri, Arabistan'daki yerel direnişi yenilgiye uğratma dirayeti gösterdiler. 661'de Hz. Ali bir Hâricî tarafından öldürüldü; Kûfe'deki hâlâ ona bağlı durumdaki taraftarlar oğlu Hasan'a bîat ettiler ama, Hz. Hasan, Muaviye ile bir uzlaşmaya vararak Medine'ye çekildi. Böylece Hz. Peygamberin kayınbiraderi olan Muaviye, bütün eyaletlerde halife olarak kabul edildi.

İç mücadele sırasında, Araplar, Sâsânî iktidarının destekçileri tarafından Horasan eyaletinden sürülmüş ve başka yerlerde de herhangi bir ilerleme sağlayamamışlardı; bu başarısızlıklar kısa zamanda telâfi edildi. Ama sürekli bir hizip mücadelesi ortaya çıkmıştı. Ayakta kalan bir avuç Hâricî bir model oluşturdu: çoktan beri Muaviye'nin yönetimindeki Basra ve Kûfe'de ateşli adamlardan oluşmuş gruplar, müslümanları daha yüksek standartlara çağırarak ve bu arada yağmacılık ve haraçla yaşayarak, küçük savaş çeteleri halinde, çok kereler kendilerini Arap topluluğunun karşısına koydular. Kendilerinin tek gerçek müslüman cemaat, ilahî adaletin tek samimi destekçisi olduklarına inandılar. Gerçek İslâmî anlayışın, Hâricîlerin kendi katı ölçülerini kabul etmeyen sözde müslümanlarla savaşmayı gerektirdiğini düşündüler; ve bunların daha aktif olanları garnizon şehirlerini terkederek, mümkün olduğu zaman düşüncelerini gerçekleştirmek için girişimde bulundular. Daha da önemlisi Iraklı ve Suriyeli Araplar sürekli olarak birbirlerine karşı kötü tavırlar içinde olmuşlardı. Iraklılar şimdilik sakindiler; ama Kûfe'de Hz. Ali ve ailesinin Suriyelilere karşı yerel gücün sembolleri olarak kabul edilmesine devam edildi. Ve potansiyel olarak Hz. Ali, bundan da fazla birşey ifade ediyordu. Artık, belki başlangıçta olduğu gibi, soyut bir prensibi temsil etmiyordu; Hâricîler bunu imkansız kılmışlardı. Ama uğradığı âkıbet, sembolik düzeyde daha da fazla anlam üstlendi. Hz. Ali, olayların alçakça mantığına yakalanmış ve terkedilmişti. Pratik politika düzeyinde haketmiş olabileceği, ama şahsî önemi açısından bakıldığında katlanılır gibi görülemeyecek bir yenilgiye sürüklenmişti. (Ve muhakkak ki, ne pahasına olursa olsun, kendisine bağlı kalanlarca çok seviliyordu). Şahsiyeti, bıraktığı izlenimle, bundan böyle merkezîleştirme yanlısı bir hükûmetin adaletsizliklerine olduğu kadar, olayların mantığına da karşı çıkacak olan insanları etrafında toplamaya elverişliydi. Çok kısa zamanda, hikâyesi, arkadaşlarının sebatsızlığı kadar, düşmanlarının kötülüğü, ve son olarak da anlaşılmaz bir biçimde karşı karşıya gelmek zorunda olduğumuz yabanıl kuvvetin söz konusu hükmünce mahvedilmiş asil bir insanın hikâyesi olarak yazılagelindi.

Diğer taraftan, her yerde Fitne savaşlarının müslümanların birliği açısından kendilerine bir ibret dersi olduğu birçok müslüman vardı. Onlar için, toplu olarak tüm müslüman cemaati hıfz-ı ilâhî altında olmakla özel bir manevî önlem üstlenmişti. Ama *cemaat* prensibini esas prensip olarak görmeyi sürdürenler, Muaviye'ye bağlılıkları gönülsüzce olmuş tarafsızlardı. Bun-

lar Muaviye'nin kendi Suriyeli taraftarlarıyla kaynaşmadılar. Suriye iktidarını geçici bir önlem olarak gördüler. Hz. Ali'den hoşnutsuz olmalarının sebebi olan yüce ümitlerin tahakkukunda başarısız olduğu takdirde, Muaviye'yi de tecziye etmeye hazır durumda kaldılar. Hz. Muaviye, Hz. Osman'ın politikalarını yeniden yerleştirebilirdi, ama Hz. Osman'ın prestijini tekrar kazanamazdı. Hatta zamanın başlangıç halindeki Şiîliğine, fiilî tarihsel âkıbeti içinde tüm cemaate sadık kalmak uğruna karşı çıkanlar bile, potansiyel olarak ruhen muhalif kaldılar. Hz. Osman'ın öldürülmesi üzerine, iktidar merkezi kaçınılmaz biçimde Hz. Muhammed'in prestijinin gölgesinde fikren tarafsız bulunan Medine'den; eyaletlerdeki, askerî gücün bulunduğu garnizon şehirlerine çekilmişti. Bundan böyle, bir hizbin veya diğerinin gücünü harekete geçirmeden, müslümanlar bir arada tutulamazdı.

İslâm'ın serüveninde, Hz. Muhammed'den sonraki ilk kuşağın yaşadığı olaylar, hemen hemen Hz. Muhammed'in kendi zamanındakiler kadar belirleyici oldular. Daha sonraki müslümanların kendi kimliklerini bu olaylara ve bu olayların sonucunda ortaya çıkan hiziplere göre saptamaları tesadüfî değildir. Tarihin bütünü, zamanla bu olaylardan türetilen semboller içinde yorumlandı, ve olayların ve onlar içinde yer alan önde gelen şahsiyetlerin yorumu dinî bağlılığın asıl ölçüsü olarak kabul edildi. Bu durum gerçek tarihî tabloyu tahrif etmiştir. Ama aynı zamanda, müslümanların dinî vukufiyetlerinin gelişiminde çok önemli olarak görmemiz gereken olaylarla ilgili noktalara da ışık tutmuştur.

MUAVİYE DEVRİ VE İKİNCİ FİTNE

Muaviye (661-680) Arap yönetici cemaatinin birliğini yeniden sağladı. Her ne kadar (kendisi Ümeyyeoğullarından olmasına rağmen) uyguladığı politikaları Emevî ailesine dayandırmadıysa bile; temel olarak Hz. Ömer'in meydana getirdiği ve Hz. Osman döneminde süregelen bir siyasî gelenek haline uyarlanan sistemi yeniden kurdu. Ama yeniden sağladığı birlik, artık Hz. Muhammed'in şehrinin itibarını ve Hz. Muhammed'in oradaki ashabının icmaını temel almıyordu. Daha çok —Muaviye'nin Suriyeli sadık birliklerinin askerî gücünün yanı sıra— ortak çıkarlarla ilgili daha genelleştirilmiş bir vukufiyet esasına dayanıyordu. Fethettikleri eyaletlerdeki konumlarının pek güvenilir olmadığının farkında olan ve İslâm içinde beliren ihtilâfların doğurduğu yaygın dehşetten etkilenmiş durumdaki Araplar, her ne kadar bir taraf —Suriyelilerin tarafı— az-çok avantaj sağladıysa da, karşılıklı rekabetlerini makul derecede cömert anlaşmalar yoluyla çözüme bağlayan bir düzenlemeyi kabul etmekten çoğunlukla mutluydular. Bu nedenle Muaviye, Hz. Ömer ya da Hz. Osman gibi, kendisinin de Hz. Muhammed'le yakın münasebeti olmuş olması gerçeğinin sağladığı tabiî dokunulmazlığı (yegâne) destek ve güven

unsuru olarak görmedi. Kendi emrindeki Suriyeli Arap birlikleri ona büyük hürmet gösterdiler; o kadar ki, diğer müslümanlara gerektiğinde karşı kuvvet kullanmaya bile hazırdılar. Müslümanların çoğunun Muaviye'yi müslümanlar arasında birliği sağlayabilecek en muhtemel insan olarak kabul etme ve dolayısıyla İslâm önderi olarak ona bağlılıklarını sunma konusunda ikna edilmelerine yardımcı olan şey, işte bu kuvvetti.

Şimdi halife devleti, artık doğrudan İslâm'a dayanmayan, daha dünyevî bir emperyal güç haline geldi. Dahası İslâmî inancın kısmî desteğine sahip özel bir askerî ve fizikî güç terkibi tarafından, dıştan olduğu kadar içten de desteklendi. Askerî açıdan, Muaviye bir kriz sırasında, nisbeten sıkı disiplinleri kendilerine bütün diğer Araplar arasında (henüz hakimiyet olmasa da) üstünlük sağlayan Suriyeli Araplara —aralarında müslümanlar olduğu kadar hıristiyanlar da vardı— dayanabilirdi. Yine de, hâlâ devletin gücünün asıl büyük bölümünü diğer Arap birlikleri oluşturuyorlardı ve Muaviye Suriye'yi kontrol altında tuttuğu sürece onun emrindeydiler. Malî açıdan, Muaviye bir kriz sırasında yine benzer şekilde yalnızca Suriye'den sağlanan gelirlere güvenebilirdi; ama burada da, diğer kaynaklardan sağlanan gelirler daha büyüktü. Muaviye devlet gelirlerinin merkezî kontrolünü Hz. Ömer'in yaptığından daha etkili hale getirecek önlemler aldı. Zaten Hz. Ömer'in döneminde Irak'ın Sevâd bölgesinde vergi toplamak için yapılan doğrudan müdahaleler, Suriye ve diğer yerlerde de vergiye ilişkin benzer uygulamalara yol açmıştı. Oralarda önceki anlaşmalar standart bir düzeyde düzeltildiler —ve şehir halkından alınan vergi, her kişi başına aynı miktar olarak bırakılmak yerine, derecelere ayrıldı. Devlet daha merkezîleşmiş bir hal aldı.

Fitne savaşları sırasında, Araplar olarak ve de müslümanlar olarak, şahsî rızaları olmadan yönetilemeyeceklerinde ısrar eden birçok müslüman, herhangi bir talep sahibine bağlılıklarını sunmayı [biat etmeyi] reddetme haklarını saklı tutmuşlardı. Hz. Ali'nin ateşli bir taraftarı olan Hucr b. 'Adî, Kûfe'de, merkezîleştirmenin Muaviye'nin valisini küçük düşürdüğü düşüncesini temel alarak, isyan çıkarmak tehdidiyle bu hakkını kullandığı zaman, Muaviye onu yakaladı, Suriye'ye sürdü ve biat etmeyi sürdürmesi üzerine onu öldürttü. Haklı olarak, Kûfeliler bu hareketi kabile mensubu bir adamın izzetinin çiğnenmesi, ve belki de bir müslümanın fert olarak doğrudan Allah'a karşı sorumluluğunun ihlâl edilmesi olarak mütalaa ettiler. Muaviye ise bunu, yine oldukça doğru olarak, İslâm cemaatinin bütünlüğünü korumak için gerekli bir adım olarak gördü.

Bununla birlikte, kendi hakimiyetini kabul ettikleri sürece, Muaviye müslümanların özgürlüğüne ve izzetine saygı gösterdi. Ve İslâm, onun politikasının köşetaşlarından birisiydi. Kendisi, yerel otorite iddialarıyla cemaatin dağılmasına neden olacak olanları ve böylesi bir otoritenin dayandığı dinî

amacı benimsemeksizin merkezî otoritede ısrar edecek olanları, aynı şekilde frenlemek zorundaydı. (Ümeyyeoğulları) gerçekte bir bütün olarak müslüman topluluğu, yani cemaati temsil etti. Hz. Muhammed zamanından beri olageldiği gibi, sultan tarafından oluşturulduğu üzere, cemaatçilik siyaseti, Kur'ân tarafından yönlendirilmediyse bile, daha etkili bir destek görüyordu. Muaviye kendi başına hükmeden birisi değildi; daha çok, eşitler arasında birinci olan bir seyyid olarak kaldı. Hz. Osman gibi, o da Benî Ümeyye'den (Ümeyyeoğulları) ise de, onlara özel bir öncelik tanımadı. Suriyelilere dayandıysa da, onlar ancak asgarî seviyede bir özel ayrıcalık gördüler. En birinci çağrısı —ki gerçekte fitnede ona zafer getiren de bu olmuştu— İslâm'da birlik idi.

Muaviye'nin saltanatı Horasan'ın çoğu kısmının yeniden fethine ve garnizon şehirleri sayesinde kalıcı biçimde iskân edilmesine tanık oldu; daha doğudaki İran topraklarının birçoğu, orta Amuderya vadisinin bir bölümü de dahil, sistematik biçimde müslümanların yönetimi altına alındı. Anadolu'nun büyük bölümü kısa süreler için garnizonlaştırıldı. Doğu Akdeniz'deki deniz gücü üstünlüğü sürdürüldü ve Konstantinopol (İstanbul) kuşatıldı; ama Ermenistan'ın dağlık arazilerinin ilk defa işgali dışında, Bizans topraklarında az miktarda kalıcı bir ilerleme sağlandı. Mısır'dan batıya doğru, şimdiki Cezayir'e kadar, Mağrib'deki doğu Berberî toprakları ilk kez işgal edildi. Halife devletinin yeniden kurucusu konumundaki şahsa münasip bir şekilde, İslâm'ın fetih gücü yenilendi; ama yayılmacı güç artık o kadar ezici değildi. Hemen başlangıçta tümüyle istila edilmeyen topraklarda, yeni bir siyasî denge gelişme zamanı bulmuştu; ve bundan böyle ilerideki fetihler, hâlâ bütünüyle güçlü, oturmuş büyük bir imparatorluğun kaynaklarına olduğu kadar, Hz. Ömer ve Hz. Osman zamanında kendilerini hemen hemen öne çıkarmış görünen kitlesel coşkunlukların zorlamasına da bağlıydı.

Muaviye kendisi henüz hayattayken müslümanların, oğlu Yezid'i kendisinin halefi olarak tanımalarında ısrar etti. (Yezid her.halde Suriyelilerin kabul etmeye hazır oldukları tek adamdı; çünkü başka bir aileden gelecek bir kimse, beraberinde getireceği ailesi ve kabile bağlarıyla, Muaviye'nin kurmuş olduğu hassas kuvvetler dengesini bozabilirdi.) Yezid dört çalkantılı yıl boyunca (680-683) Muaviye'nin politikalarını devam ettirdi. Ama yönetiminde onun kadar talihli değildi. Subayları kuzeydoğu İran'da ilerlemeye devam ettiler; ama Bizanslılara karşı, Yezid savunma durumundaydı. Muaviye'nin ölümünden hemen önce, dört yıl süren İstanbul (Konstantinopol) kuşatması büyük bir kayıp vererek, mecburen yarıda bırakıldı. Suriye'de bile, bazı hıristiyan dağlılar Bizans desteğiyle akınlar gerçekleştiriyorlardı. Yezid, saltanatına, Bizans sınırını güçlendirerek başlamak zorundaydı. Ve Mağrib'deki görevlisi, Berberîleri başarıyla sonuçlanan bir ayaklanmaya kışkırttı.

Yezid, çok geçmeden kendi ülkesinde Fitne savaşlarının ikinci devresinin ilk kıvılcımlarıyla meşgul olmak zorunda kaldı. Medine'nin eski müslü-

İKİNCİ FİTNE DÖNEMİNDEKİ OLAYLAR, 680-692

SURİYE		HİCAZ		IRAK	
680	I. Yezid, Hz. Muaviye'den sonra halife			680	Hz. Hüseyin b. Ali Kûfe'de bir harekete girişir, Kerbela'da şehit edilir..
		681	İbn Zübeyr Mekke ve Medine'de isyan çıkarır		
683	Yezid, az zaman sonra ölen küçük bir oğul (II. Muaviye) bırakarak ölür.	683	Mervanî kuvvetleri Harre savaşında Müslim b. Ukbe yönetiminde) Medine'yi alırlar, Mekke'yi kuşatırlar. Mekke kuşatması kaldırılır; genel olarak İbn Zübeyr halife olarak tanınır.		
684	Merc Râhit'te Kelb ve Emevî hizbi Kays ve Zübeyrî hizbi karşısında zafer kazanır; Suriye'nin çoğunda Mervan'ı kabul ettirir.	684	Necd'de Necde b. Âmir liderliğinde Hâricî isyanı.	684	Büyük oranda Basra'dan gelen Ezrakî Hâricîleri Irak ve İran'da ayaklanırlar; (sonunda kendilerini 699'da yenen) komutan Muhalleb b. Ebî Süfreh onlara karşı koyar.
				684	Kûfe'nin Tevvâbûn Şiîleri Hz. Hüseyin'in intikamını almak için Suriyelilere saldırırlar.
685	Suriye'de Abdülmelik babası Mervan'ın yerine geçer.			685	Muhtar, Kûfe'de Hz. Ali'nin oğlu İbnü'l-Hanefiyye'nin hâkimiyetini tesis eder.
		687-691	Hâricîler Arabistan'ın büyük bölümünde üstünlük kurarlar.	687	Basra'daki vali (halifenin erkek kardeşi) Mus'ab b. Zübeyr, Muhtar'ı yenik düşürür.
				691	Mus'ab Suriyelilere yenilir.
		692	İbn Zübeyr (Haccac yönetimindeki) Suriyelilerce mağlup edilir) ve Mekke'de şehit edilir.		

man aileleri Yezid'i tanımayı reddettiler ve ona karşı direnmeyi teşvik ettiler. Hz. Ali'nin ikinci oğlu ve (annesi Hz. Fâtıma dolayısıyla) Hz. Muhammed'in torunu olan Hz. Hüseyin, Kûfe'de bir ayaklanma çıkarmaya çağrıldı; ama bunun üzerine Kûfeliler o gelmeden Suriyeli vali tarafından sindirildiler. Hz. Hüseyin ve az sayıdaki kuvvetleri teslim olmayı reddettiler; yakındaki Kerbelâ'da, çölde tecrit edildiler ve öldürüldüler (680). Bunun üzerine bizzat Hicaz ayaklandı; bu hareketteki en önde gelen şahsiyet, Hz. Osman'ın ölümünden sonra Hz. Ali'ye karşı çıkan en önde gelen sahabilerden birisinin [Hz. Zübeyr'in] oğlu Abdullah idi.

Yezid, ailesinde uygun bir halef bırakmadan öldüğünde, bu ayaklanma hemen hemen bastırılmıştı. Ölümü, halife adaylarının en itibarlısına, şimdilerde Mekke'deki başkentinden eyaletlere yöneticiler atayan Abdullah İbn Zübeyr'e müslümanların çoğunun desteğini kazandırdı. Ama bazı eyaletlerdeki kabile içi rekabetler ve bazılarındaki dinî tarafgirlik, onun otoritesini baltaladı. İbn Zübeyr'i tanıyan yerel güçlerin her birinin, en başta kendilerine özgü hesapları vardı. Suriye'de, Arap kabileler, nisbeten yeni göçmenler olan Kays ve ülkede nisbeten uzun süredir yerleşik bulunan ve Muaviye'nin yakın ilişkiler kurmuş olduğu Kelb kabilesi önderliğinde iki gruba ayrıldılar. Kelb kabilesi İbn Zübeyr'e karşı Muaviye'nin Ümeyyeoğullarından bir kuzeni olan (Hz. Osman'ın başdanışmanı) Mervan'ın tarafını tuttu ve Kays'ı yenerek o eyalette bir karşı-halife olarak Mervan'ın hakimiyetini kabul ettirmeyi başardı.[7]

7. Diğer bazılarında olduğu gibi, bu durumda da, bu çalışmada kullanılan tarihî kategoriler alışılmış olanlardan ayrılır. Sonuçta Mervanîler kazandığı için genellikle Mervan meşru halife; İbn Zübeyr ise bir karşı-halife olarak kabul edilir. Halbuki o zaman, meşruiyet gibi bir mesele yoktu ve gerçekte İbn Zübeyr Yezid'in iktidarına, ya da en azından statüsüne etkili bir halef olmaya en yakın kimse idi. Bu gerçeği gözardı etmek, bazı yazarların, Abdülmelik'in yalnızca bir isyanın bastırılması olarak görünebilecek zaferinin anlamını yanlış değerlendirmelerine neden olmuştur. Hata, hanedan meşruiyeti gibi geçmişe yabancı bir anlayışla geçmişe bakmaktan kaynaklanıyor.
Bu hataya yalnızca Mervan olayında değil, bütün başlangıç dönemi boyunca sürekli düşülmüştür: yazarlar, hilâfet dönemlerini sonradan belirlenen kriterlere göre tayin etmişlerdir. Bu yazarlar daha sonraki Sünnî müslümanları izleyerek, (Hz. Hasan'ınkiyle beraber) Hz. Ali'nin dönemini, (Ümeyyeoğullarını kayırmasına rağmen) Hz. Osman'ın olmasa da, bir Ümeyyeoğlu olarak (oğlunun dönemiyle birlikte) Mervanîlerle birleştirdikleri Muaviye'nin döneminden ayrı, dördüncü bir Medine (ya da ortodoks) hilâfeti olarak gösterirler. Daha yaşlı müslüman tarihçiler için ortodoks ve Emevî halifeler arasındaki ayrımın sembolik bir değeri vardır. Hz. Ali (oldukça sonraları) üç Medine halifesiyle birleştirilince, Muaviye buna mukabil, Mervanîlerle birleştirildi. Bu durum, müslümanların hilâfet yapısını kurma işini iki bölüme ayırmalarına imkân verdi: işin Hz. Ömer'e atfedilen (müteakip halifelerin yaptıkları, tasvip edilen herşey dahil) "iyi" yanı; ve Hz. Muaviye ve Emevîlere atfe-

Diğer yerlerde Hz. Ali ile ilişkilendirilen protesto hizbi, aktif hale geldi; ama o da hiziplere ayrıldı. Bir zaman için Hâricîler İbn Zübeyr'i desteklemek istedilerse de, çok geçmeden, İran'da ve Arabistan'da, Hâricî çeteleri iki ayrı rejim kurdular; Arabistan'daki, bir zaman için yarımadanın büyük bölümünü kontrol altında tuttu. Eşitlikçilik ve zühd aralarında o dereceye getirilmişti ki, o anki lider, grubun suçlamak üzere seçeceği herhangi bir ahlâkî hata nedeniyle her an, görevinden azledilme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Prensip olarak Hâricîler Araplar ve Arap olmayanlar arasında ayrım yapmadılar: önemli olan, bir adamın müslüman olmasıydı; ama (Ezrakîler denilen) İran'dakiler kendilerinin görüşlerini kabul etmeyen bütün bu "sözde" müslümanları dinden dönmüş olmakla suçladılar; ve gerçekten de onları ölüme mahkum ettiler.

Gayrimüslim nüfusun bakış açısından, genellikle İslâm'ın Hâricîlerce benimsenen formu müslüman yönetiminin ideal formu olarak görülmüş olabilir: Hâricîler zımmî halktan ayrı kaldılar ve müslüman hayatının safiyetini devam ettirmek için bulundukları ülkelerdeki, yerel kuruluşa rakip olmayan müslümanlar üzerinde belirgin bir denetim sağladılar. Garnizon şehirlerine karşı kendilerine çekidüzen verildi, ve en azından aşağı yukarı müteakip on yıl içinde, kırsal nüfustan (hiç olmazsa Cezire'de) bir dereceye kadar destek gördüler. Gene de Cezîre ve İran'da gerilla savaşına varan uygulamalarını sürdürebiliyorlardı. İkinci Fitne sırasında, önemli garnizon şehirlerinden herhangi birini kontrol edemedilerse de, en büyük miktarda toprağı kontrolü altında tutmayı başaranlar Hâricîlerdi. Ama köylülerden gelecek şu ya da bu oranda pasif bir destek, organize olmuş müslümanlar arasındaki destek eksikliğini (maamafih, Hâricîlere hakim bir güç sağlama ve kendilerinden hangilerinin şehir müslümanlarına karşı Hâricîleri desteklemiş olabileceklerini gözden kaçırma eğiliminde olmayan Arap kabileleri arasındakiler hariç) telâfi edemezdi. Basra birlikleri, başka yerlerden gelen bir miktar destekle, onlara karşı devamlı ilerleme kaydettiler.

Kûfe'de, oldukça farklı bir protesto grubu üstün geldi: Hz. Ali'nin soyuna sadakat gösterenlerinki. Bunlar Hâricîlerden daha az insaflı, ama aynı zamanda daha hoşgörülü çıktılar. Hz. Peygamberin soyundan geldiği için ölümü daha da dehşet verici olan Hz. Hüseyin'e Kerbelâ'da yardım etme noktasında düşülen başarısızlık dolayısıyla duyulan pişmanlık, bir çoğunu bir tür keffarete kalkışmaya sevketti. Hz. Ali'nin ailesinin dâvâsına aktif biçimde sadık olan-

dilen "saltanatın" kurulmasında sembolleştirilen (Ömer'in yaptıklarının birçoğu dahil) "kötü" yanı. Bu amaçla bakılınca, Hz. Osman "Emevî" değil "ortodoks"tu. Ama bu tür değerlendirmelerin modern tarihçiyi bağlaması gerekmez. Böylesi değerlendirmeler daha sonraları çoğunluk tarafından (veya daha çok, yaygın biçimde saygı gören sonraki belli bazı müslüman yazarlar tarafından) kabul görmeyen herhangi bir İslâmî formu "sapık" olarak görme eğilimiyle aynı türdendirler.

lar, Hz. Ali'nin Şîa (taraftar)' sı olarak isimlendirilegeldiler. Bir kısmı, olumlu sonuçlar olmaksızın, Hz. Hüseyin'in ölümünün intikamını almak üzere Suriyelilere karşı yola çıktılar. Bu hissiyat, çok geçmeden, Hz. Ali'nin oğullarından bir diğerini, İbn Hanefiyye'yi halifelik makamına çıkarmaya yönelik bir girişime kanalize edildi. Bu Şiî ayaklanması, Hâricîlerinkinden daha ılımlı bir eşitlikçilik hedefleyen Muhtar b. Ebu Ubeyd tarafından yönetildi.[8]

Muhtar b. Ebu Ubeyd ganimetle ilgili olarak, Arap olmayan ve *Mevâlî* denilen muhtedilere müslüman Araplara eşit bir statü sağladı. Ama bu durum Kûfeli eski aileleri o derece kızdırdı ki, ona düşman oldular. Öyle bile olsa, Muhtar, Basra kuvvetlerini geçici olarak Hâricîlere karşı yapılan seferlerden alıkoyarak bu amaca yönelten İbn Zübeyr'in Basra valisi tarafından ancak güçlükle bastırıldı (687).

Halifelik talebinde bulunanların en önemlilerinden her biri, hiçbir eyaletin kendi başına ayakta kalabilecek yeterlikte olduğu düşünülmeden, müslüman topraklarının bütününü kontrol altına almayı ümit ettiler. Suriye'deki Ümeyyeoğulları ailesi, birbirleriyle çatışma halindeki bütün kuvvetlere en güçlüsünün kendileri olduğunu ispat etti. Görmüş olduğunuz gibi, Hâricîleri Irak'ta kıstırılmış halde tutanlar, İbn Zübeyr'in liderliğini kabul ettiler ve onun liderliğinde Irak'taki Şiîlerin üstesinden geldiler; ama hizbin başkanı olan İbn Zübeyr, kısmen Arabistan'ın birçok bölgesindeki Hâricî denetimi nedeniyle, Hicaz'da tecrit edilmiş halde kaldı. Bu arada, Suriye'de bulunanlar, birliği temin hususunda Iraklılardan daha yetenekli çıktılar. Mısır, Suriye hilâfetine ait olan eyaletlerin başına geçen Mervan ve oğluna kısa sürede yenik düşmüştü. Suriye ile Irak arasındaki müteakip çekişmeyi Suriye kazandı. Bundan sonra, garnizon şehirlerinin kuvvetleri, Hâricîlere karşı yürüttükleri mücadeleyi güçlü Mervanî liderliği altında, İbn Zübeyr'in gevşek otoritesi altında olduğu kadar kolayca sürdürdüler. (Genel bir terim olan "Mervanî"yi Mervan ve onun soyundan gelenler, Benî Mervan veya Mervanîler için kullanıyorum). Böylece sonuçta, Mervanî kuvvetleri bütün rakiplerini bertaraf ettiler; 692'de Mekke'yi aldılar ve İbn Zübeyr'i de öldürdüler. (Bu süreçte, Kâbe tahrip edildi ve tekrar inşa etmek durumunda kalındı.)

---

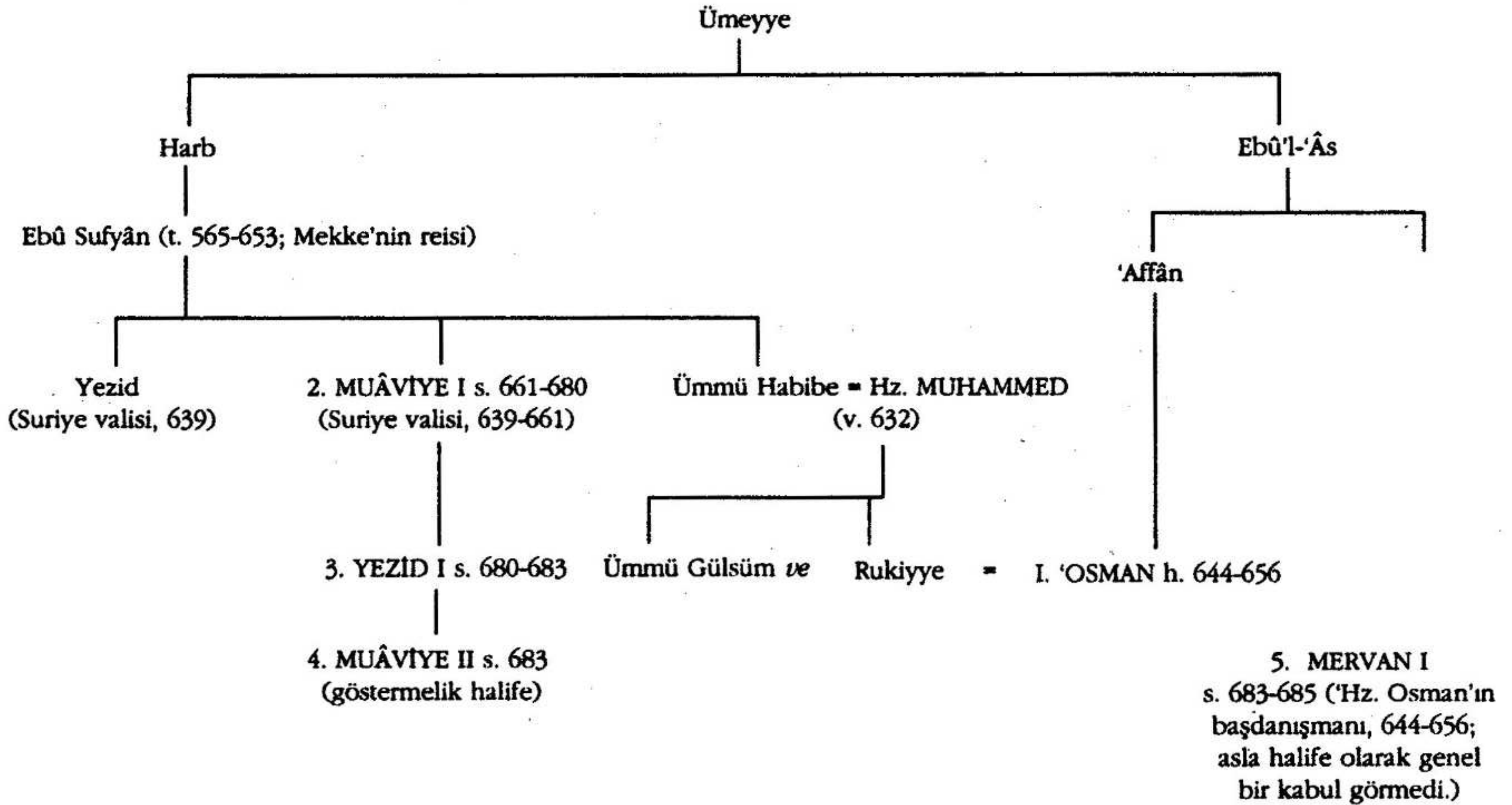
8. Şîa'nın türevi olan Şiî kelimesi, İngilizce'de telaffuz edilmeye uygun değildir ve eski "ite" eki yerine genellikle "î" ekini kullananlar bile "Shiî'te" derler. Hindistan'da bir "Şiî"ye yaygın bir yanlışlıkla "Şîa" derler. Ama, doğrusu, Şîa bir hiziptir, bir fert değildir; eğer bir kimse "Şîalar şunu şunu yaptılar" derse, bu "Birçok Şîa hizipleri —İsnaaşeriye Şîası, Zeydî Şîası vs.— bunları yaptı" demektir; —fert olarak Şiîler değil.

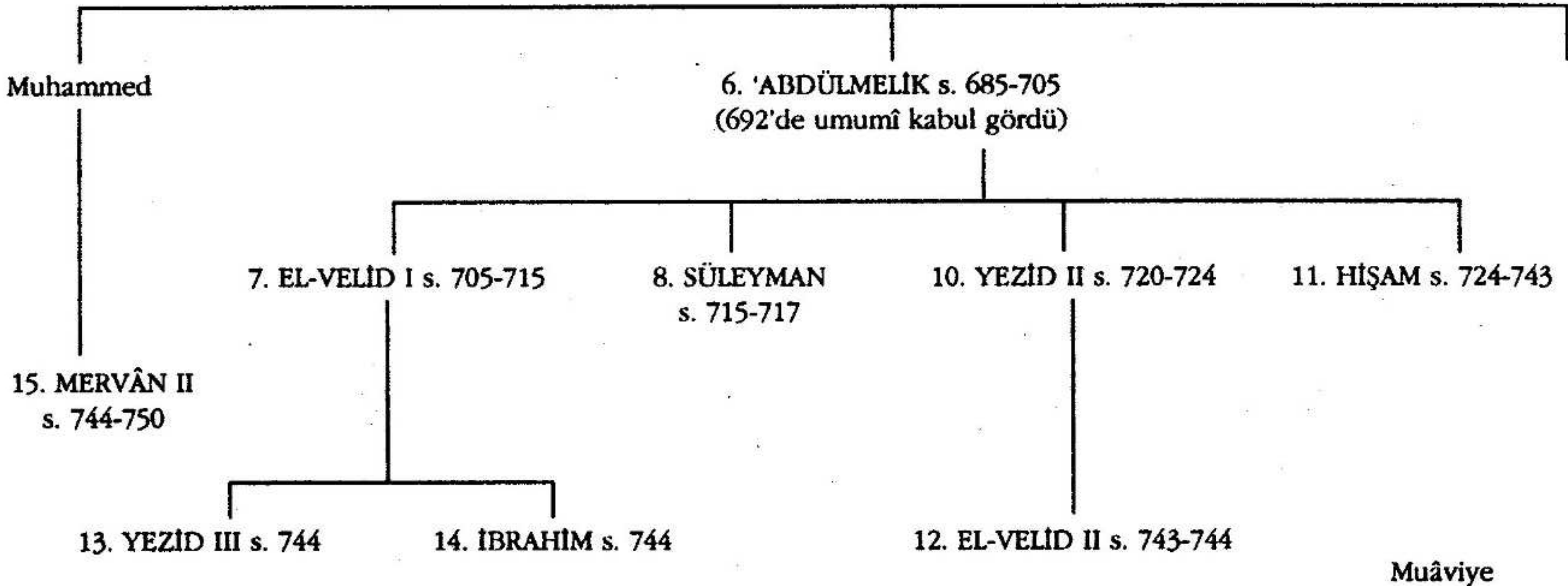
MERVANÎ DEVLETİ

Böylece, Hz. Ömer ve Muaviye'den sonra, İslâm'ın üçüncü büyük halifesi, Mervan'ın oğlu Abdülmelik (692-705) oldu. Fitne bu devirde bir uzlaşmaya varılarak sonuçlandırılmış değildi; sonuna kadar sürdürülmüştü. Dolayısıyla Abdülmelik devleti herşeyden önce kuvvet temeli üzerine kurmak zorundaydı; dinî bağlılık için, ancak kuvvet efendinin kim olacağını belirledikten sonra harekete geçildi. Hâkim şahsî güç, Ümeyyeoğulları sülâlesinin soy ağacı şemasında görülebileceği gibi, Mervân'ın ailesinde babadan oğula geçer hale getirildi (yerine kimin geçeceğini daha önceki hükümdarın belirlemeye başlaması). Abdülmelik'in Mekke'ye boyun eğdiren komutanı Haccac b. Yusuf (ö. 714, ki Kâbe'yi mancınıklarla taşa tutturan oydu) imparatorluğun doğu yarısını —daha önceki Sâsânî dominyonları— tek başına yönetti. Eskiden (Tâif'in) Sakîf kabilesinde eski bir okul öğretmeni olduğu halde, acımasız kudretiyle yükselmişti. Irak'taki Sevâd'ın tarımında yatırımları çoğaltan ve düzene koyan güçlü yönetimiyle gelirleri arttırdı, ve hoşnut olmayanlara yönelik açık terör uygulamalarıyla Iraklı müslümanları denetim altına aldı. Daha sonraki Irak isyanı ardından, Basra ve Kûfe arasında, her iki muhalefet merkezine de yakın yerde, yeni bir eyalet başkenti olarak Vâsit'i kurdu ve kendisine sâdık Suriyeli müslümanlarla beraber burasını garnizonlaştırdı; bunlar bir şekilde Iraklı müslümanlardan ayrı tutuldular. Batıdaki (eski Bizans ve Arap) topraklarda Abdülmelik (ve Mısır'da, kardeşi Abdülaziz) terör uygulamalarına daha az ihtiyaç duysalar da, aynı oranda katı politikalar uyguladılar. (Bu tür bölgesel düzenlemelerde Hz. Muhammed'in yeniden kurduğu Mekke sisteminin son izlerini görebiliriz. Eski Sâsânî bölgeleri muazzam büyüklükte bir ilave toprak olarak yönetilirken; Suriye'den Yemen'e uzanan topraklar, şimdi tek taraflı olarak Suriye'den yönetilseler de, hâlâ imparatorluğun çekirdeğini oluşturuyorlardı.) 705'te ölen Abdülmelik'in yerine, kuşkusuz oğlu Velid geçti; ve daha sonra da, hemen hemen yarım yüzyıl boyunca, ailesinin (Mervanîler) diğer üyeleri sultan oldular.

Yine de, Mervanî devleti İslâm'ın o zamanlar anlaşıldığı şekliyle tamamen İslâmî bir devletti. İlk kuşaklar içinde İslâm dini, inananların şuurunda daha sonraki standartlara göre hâlâ iptidaî bir biçimde yer alıyordu; herşeyden önce birleşik Arapçılığın bir rozeti, fatih bir seçkin sınıfın yasa ve disipliniydi. Bu esas üzerinde Abdülmelik ve ailesi, kabilesel veya bölgesel Arap gruplaşmalarının hizipçiliğine karşı, cemaat idealini, müslüman cemaatin dayanışması idealini destekledi. Eski kâfir imparatorlukların sikkelerinin yerine İslâmî ibareler kazılı yeni sikkeleri ikame ederken ve şimdiye kadar kullanılan yazı tarzının elverdiğinden daha titiz usulleri teşvik ederek Kur'ân'ın hıfzedilirken doğru okunmasını sağlamak için müdahalede bulunurken, Abdülmelik ve vekili Haccac'ın amaçları, İslâm'ın hâkimiyetini sürdürmekti. Vali-

EMEVÎ HALİFELERİ





Not: Halifelerin veya halifelik iddiasında bulunanların isimleri büyük harfle yazılmış ve sırayla numaralandırılmıştır. (Çoğu müslüman tarihçinin, dinî nedenlerle, Hz. Osman'ı, Emevî halifeleri arasına almadıklarını göz önünde bulundurunuz.)
Dönemler, halifelerin İslâm üzerinde etkin bir güç kazandıkları değil, halifelik iddiasında bulundukları yıllardan itibaren tarihlendirilmiştir.

lerin yanı sıra, garnizon şehirlerinde, müslümanlar arasındaki anlaşmazlıkları İslâmî bir esas üzerinde karara bağlayacak, kadı denilen özel yargıçlar atadılar. Teb'a durumundaki ahalilerden İslâm'ı kabul edecekleri teşvik etmediler ve hatta engel oldular; ama bu durum müslümanlar arasındaki en yaygın İslâmî görüşe uygundu. Vahyolunan muhtelif dinî bağlılıklar arasında İslâm, insanlara komuta etme durumunda olanlara rehber olmalıydı ve bunlar da İslâm'ın aslen kendilerine verildiği Araplardı.

Arap âlemi son önemli ilerlemeyi Abdülmelik ve Velid döneminde gerçekleştirdi (705-715). İkinci Fitne sırasında yaşanan kayıplar, özellikle Amuderya vadisindekiler ile doğu Berberîleri arasındakiler, telâfi edildi. Mağrib'in (kuzey Afrika) iç bölgelerindeki ahalinin büyük kısmını oluşturan Berberîler, kendi dağ göçebelikleri daha oturmuş olsa da, şehirli uygarlığına karşı marjinal kalma bakımından Araplara oldukça benziyorlardı; aralarında semavî dinlere mensup az sayıda insan vardı ve fevc fevc İslâm'ı kabul ettiler. Bir kere Arapların üstün gücünü kabul ettikten sonra, ileriki fetihlerde onlara katılmak durumundaydılar. Daha batıdaki Berberîler harekete nisbeten daha kolaylıkla sokuldular. Böylece batı Akdeniz'de bazı bakımlardan ana merkezden nisbeten bağımsız, tâlî bir müslüman fetih merkezi tesis edildi. 711 senesine gelindiğinde, yeni müslüman olmuş Berberî birliklerinin yardımıyla, İspanya yarımadasına bir akın başlatıldı ve yerel Mağrib kaynakları ile doğu Akdeniz'den gelen küçük çaptaki bir yardım sayesinde, bu krallık (azgınca zulmeden bir kiliseye maruz kalmış diğer bazı hıristiyan memleketleri gibi) hızla ve kesin biçimde fethedildi.

Suriye'den Bizans imparatorluğunun merkezine yapılan seferler yine büyük bir İstanbul (Konstantinopol) kuşatması ile sonuçlandı, ama bu kuşatma başarısızlığa uğrayınca, artık Anadolu'nun Toros dağları ötesindeki hiçbir bölgesi elde tutulamadı. (Yine de, Mağrib'deki Bizans şehirleri, bu şehirlerin iç bölgelerindeki Berberî aşiretleri İslâm'ı kabul edince, işgal edildiler.) Doğuya doğru, aşağı İndus vadisi, Sind, kısmen karadan, kısmen de denizden fethedildi. Besbelli ki, kısmen ticarete yönelmiş olan yerel budistler, müslümanları hâkim hindu sınıflara tercih etmiş görünüyorlar.

Daha da önemlisi, komutan Kuteybe b. Müslim'in usta yönetimi altında, Amuderya ve Zerefşan havzasının Horasan'dan başlayıp kuzeydoğuya doğru, işgal edilmesi idi. Orada, ticarî şehir-devletleri müslüman nüfuzunu Çinlilerinkiyle bir zaman için karşı karşıya getirdiler, ama sonunda müslüman denetimini kabul etmeye mecbur kaldılar. Müslümanlarla Çinliler arasındaki sınır son olarak iki emperyal gücün başkentlerine eşit uzaklıktaki yüksek dağlarda oluşturuldu.[9]

---

9. H. A. R. Gibb'in yazdığı *The Arab Conquests in Central Asia* (Londra, 1923), hemen başlangıçtaki didişmelerden sonraki müslüman fetihlerinin mahiyetine giriş

Müslüman fetihlerinin de diğer fetihler gibi yüz kızartıcı olayları vardır. Denilir ki, (Buhara'nın yakınındaki) Baykan, Kuteybe'nin adamları tarafından işgal edildiğinde, görevli bir subayı, vatandaşlardan birinin iki güzel kızına sahip oldu ve bu iş için niye kendisinin seçildiğinden dert yanan adamın şikayetini önemsemedi; bunun üzerine de adam subayı bıçakladı. Ne olursa olsun, Arap kuvvetlerinin asıl bölümü, bölgenin geri kalan kısmı henüz işgal edilmemişken güneye doğru geri çekilince, şehir Arap garnizonuna karşı ayaklandı ve ihtimaldir ki Sâsânî toprakları ötesindeki Arap işgalini geçici bir olay kabul ederek, bu garnizonu şehirden uzaklaştırdı. Ama şehir derhal yeniden işgal edildi ve bir örnek oldu. Yakalanan erkeklerin tümü öldürüldü, kadınlarla çocuklar köleleştirildi, şehir ise yerle bir edildi. (Yine de bu gaddarlık hafifletildi. Çünkü vâki olduğu üzere şehrin tacirlerinin büyük bir kısmı— ahalinin asıl bölümü— bir ticaret kervanıyla doğuya doğru gittiler; sırası gelince geri döndüklerinde, fidye karşılığında eşlerini ve çocuklarını kurtarmalarına izin verildi ve sonunda şehirlerini yeniden kurdular.)

Daha sonraki Mervanîler döneminde bu kazanımlardan bazıları daha da sağlamlaştırıldı. (Özellikle de Zerefşan vadisinde [Amuderya'nın yakın bir kuzey kolu] bütün bölgedeki müslüman mülkünü tehdit eden ve 737'de bastırılan bir ayaklanma karşısında). Meselâ güney Gal'de bazı daha küçük üsler elde edildi. Ama genelde, fetihler durma noktasına geldi. Sâsânî imparatorluğunun tümü ve Roma imparatorluğunun yarısı, ya birinin ya da diğerinin kültürel yörüngesinde bulunmuş, ama son zamanlarda hiçbirinin hâkimiyetine girmemiş birçok toprakla beraber, fethedilmişlerdi.

Arap kabile mensupları, arazi varidatının işgal edilmiş bölgelere dağılımında (yani, şehirlerin ilk kuruldukları zamandan beri gelen usullere göre, gerçek üreticilerden onları acze düşürmeden ne ürün alınabilirse onu almada) nihaî söz sahibi olarak ve de yöneticiler olarak yerleşmişlerdi. Üstünlük Araplarda kalmak şartıyla, fethe uğramış hıristiyan, yahudi, mazdekî ve budist cemaatlerin iş yaşamlarının kendi kendine sürmesine izin verilmişti. Müslüman Araplar, eski Arap kültürünün yer değişikliğine dayanacak kadarını kendileriyle beraber getirirlerken, egemen kültür Helenistik, Sâsânî, veya yerel olarak var olan herhangi bir kültür olmaya devam etti.

Gerçekte hatırı sayılır bir güce sahip olan bu Arap kültürü garnizon şehirlerine dayalı (ve Bedevî olarak Arabistan'da kalanlar arasında fazla etkili olmayan) yeniden kurulmuş bir kabile sistemince taşındı ve pekiştirildi. Daha ufak kabile birimleri, imparatorluk çapında, önemlerini kaybetmişlerdi.

---

için en iyi kitaptır; yerel bir çerçeve ile, uzun-mesafeli bağlantıların sunduğu komplikasyonları ve İslâm'ın bu itibarla oynadığı özel rolü ortaya çıkarır. Aynı zamanda efsaneyi gerçeğe dönüştürmek için delillerin nasıl kullanılabileceğini de gösterir. Yalnızca bir bölgeyle sınırlı ise de, diğerleri için de bir fikir verir.

GARNİZON KASABALARININ KABİLE BLOKLARI
(soykütüğüne bağlı olarak)

Bu yüzden kabile grupları bir araya gelerek daha büyük birlikler oluşturmaya yöneldiler. Her bir garnizon şehrinde veya işgal edilmiş her bir ülkede, iki ya da üç ana kabile bloku oluşturuldu, ki bunlar da sırası geldiğinde başka yerlerdeki benzer bloklardan kendilerine müttefikler edindiler. Genel bir biçimde, (Suriye'de Kays ve Kelb kabileleri arasındaki mücadele döneminden beri) Kelb'le özdeşleştirilen "güneyli" (Yemenli ya da Kahtân) Araplara karşı, kendilerini Kays kabilesi tarafından temsil edilen "kuzeyli" (Nizâr) Araplar olarak tanıttılar. (Bu, uzun zamandan beri, fazla coğrafî önemi kalmamış, büyük oranda yapay bir soykütüğüne büründürülen eski bir bölünmeydi.) En azından bu kadar önemli bir bölünme de kuzey bloku içerisinde Mudar ve Rebi'a kabileleri arasında vuku bulan bölünmeydi. Rebi'a olarak ve Kahtân olarak bir araya getirilen kabileler, giderek, uzun zamandan beri Suriye ve Irak'taki yerleşik ahalilerle ilişkilendirilmiş bulunan kabileler haline gelmeye yüz tuttular; çoğu daha önceden hıristiyandı. Rebi'a ve Kahtân, kendilerini Rebi'a ve Mudar'dan daha sık ittifak eder konumda buldular. Arap olmayan bazı önemli gruplar Mudar kabileleri ile, özellikle de Temîm ile, ilişkilendirilirken; Arap olmayan sıradan müslümanlar ise, neticede, az ya da çok Kahtân ve Rebi'a'nın ilgili olduğu hareketlerle, kader birliği ettiler.

Müslüman grup içerisindeki güç mücadeleleri, işte bu yeni kabileciliğin koşulları içinde vuku buldu, ve Arap kabile blokları arasındaki hizip kavgası içinde sürdürüldü. Eski Arap kültürünün unsurları da fethedilmiş topraklara yine bu yeni kabilecilik esas alınarak nakledildi. Bedevîliği temel almış, bütünüyle Arap müşterek kalıpları (pattern) olmadan, İslâm'ın gücü, Bereketli Hilâl'de gerçekleştirilmiş daha önceki Arap fetihlerini yutan, yenilenmiş bir Aramîlik ya da Helenizmin önüne herhalde geçemezdi.

Bu Arap geleneklerinin bizzat İslâm'la aslî bağlantıları vardı, ama bu bağlantılar nisbeten az sayıdaydı. Bir kültürel gelenek olarak, İslâm cidden çok büyük bir dinamik güce sahipti. Ama gündelik sosyal meselelere, önceleri, fazla birşey sunamazdı. Burada daha çok, Arap fatihlerin paylaştığı ortak bir kültürel kalıplar kütlesi işe yaradı. Bu nedenle, yeni garnizon şehirlerinde, bir Arap olmak bir müslüman olmak kadar önemliydi. Fetihlere katılmış olan hıristiyan Arap kabileleri herşeyden önce Arap olarak kabul edildiler ve ülkeleri fethedilen zımmî hıristiyanlarla bir tutulmadılar. Dımaşk'taki (şimdiki Şam) sarayın en büyük şairlerinden birisinin, Abdülmelik'in methiyecisinin hıristiyan bir Arap, el-Ahtal (t. 640-710) olması kesinlikle sıra-dışı bir durum değildi. Mervanîler, Muaviye gibi, güçlerinin fertlerden çok, Arap kabileleri arasındaki anlaşmaya dayandığını görmeye devam ettiler. Bu nedenle, bir muhtedi tam politik anlamda bir müslüman olmak için, müşteri (*mevlâ*, çoğulu *mevâlî*) olarak, müslüman Arap kabilelerinden biriyle ilişkiye girmek zorundaydı; bu itibarla, o ve onun soyundan gelenler sosyal açıdan kabilenin asıl mensuplarından aşağı durumdaydılar, ama kabilevî bağlılıkları pay-

laştılar. Bu nedenle, yeni müslümanlar bile, Arap hizipleri arasındaki kavgada kendi menfaatlerini açığa vurdular. Bu şekilde, eski Bedevî ideallerinin dile getirilmesi için İslâm'ın yeni üyelerine bile intikal eden bir temel muhafaza edilmiş oldu.

Garnizon şehirlerindeki toplum iyice yerine oturunca, Hz. Muhammed (sav) devrinin, klasik Arap şiiri güçlü bir biçimde yeni çerçeveye nakledildi; burada, Bedevî toplumunda olduğu gibi, şiir kabilevî gurur veya tutkunun hizmetindeydi. (Bedevî şiiri, Bedevî çevrenin kendi içinde yazılmaya, şüphesiz, devam etti; fakat artık eski rakip imparatorlukların malî yardımına dayanamadı ve bundan böyle oradaki kültürel önem açısından eski cevvaliyetini sürdüremedi.) Garnizon şehirlerindeki yeni, geniş çaplı kabile sadakatini ifade eden, anılmaya değer birçok şiir vardı. Şiir daha yeni bir bağlılık türüne, dinî bağlılıklara da uyarlandı; en iyi şairlerin bir kısmı ateşli Hâricîler ve Şiîlerdi. Ahtal'dan sonraki en büyük iki şair bir Şiî olan Ferezdak (728), ve Cerîr (728) idi; aralarındaki rekabet bütün İslâm dünyasınca biliniyordu ve (ikisi de aynı kabileden oldukları için) kabile sınırlarını aşan taraftar grupları halinde, bütün Araplar bu rekabete karıştılar. Hz. Muhammed'den önce olduğu gibi, şiir dili (Kur'ân'ın dilinin de çok benzediği) standart Bedevî diliydi. Yalnızca (Kureyş de dahil) herhangi bir özel kabile lehçesi değil, "yerleşik" Araplarla ilişkilendirilen ve garnizon şehirlerinde hızla daha yaygın olarak konuşulmaya başlanan çekimsiz lehçe de hariç tutularak, bu dil müslüman dinî rivayetlerinin, hukukî kararların ve benzerlerinin yazıldığı mutad dil haline geldi.[10] Böylece putperest Arap geleneğinin en iyi yanı dili ile beraber korundu; ve yeni kentsel ve İslâmî koşullara uyarlandı. Doğacak yeni kültür içinde kendisine bir yer açıldı.

İşgal edilmiş bölgelerin toplamı, Mervanîler döneminde, tedricen bütün yönetim cihazları Araplar tarafından devralınan ve Arap usulleriyle yönetilen, nisbeten birleşik bir imparatorluğa dönüştürüldü. Aynı zamanda, yönetim kadrolarının çoğu gayrimüslim kalmaya devam ederken bile, Aramîler ve

10. J. Blau, "The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic", *Studies in Islamic History and Civilization*, ed. Uriel Heyd (Hebrew University, 1961) ss. 206-28'de, eski yerleşik Arap dilinin, çekimsiz bir dil olarak, nasıl olduğu gösterilir. İslâm öncesi Kureyş'in bile, bazı Suriyeli Arapların kullanmış olabileceği gibi, çekimsiz bir dil kullandığı yolunda mülahazalar mevcuttur, ama bu epey imkânsızdır. Çekimli bir dille çekimsiz bir dil arasındaki psikolojik gedik, "anadili" demek isterken "konuşma dili" deyimini kullanıp kendilerinin hakikati görmelerini engelleyen, konuyla ilgili bazı öğrencilerin tahmin ediyor göründüklerinden daha büyük bir problemdir. Bu çalışmalardaki ayrılık noktası, klasik Arapça'nın fetihler döneminden Selçuklular dönemine kadarki akıbeti hakkında bilgi içeren, John Fück'ün *Arabiya: Untersuchungen zur arabischen Sprach-und Stilgeschichte* (Berlin, 1950)'sidir. Lehçe çalışması için, Chaim Rabin'in *Ancient West Arabian* (Londra, 1951)'i ile karşılaştırın.

Farisîler arasından İslâm'a katılımlar giderek daha yaygınlaşıyordu. Diğer taraftan, Arapların çoğu Akdenizli veya İranlı toprak sahipleri gibi yaşayacaklarını, bir dereceye kadar öğreniyorlardı. Eski siyasî şartlardan devralınan, eski Sâsânî bölgelerinin bir bütün olarak özerkliği gibi ayrılıklar, ortadan silinmeye yüz tuttu; her eyaletin valisi doğrudan başkentten atandı. Araplar işgalci birlikleri gibi olmaktan kaçındılar ve sırası geldiğinde kendilerini ahalinin beklentilerine uyarladıkça, tedricen kendilerine benzeyen ahalinin içinde yönetici tabakayı oluşturdular. Bölgenin tümüne yayılan yeni bir medeniyet, bundan sonra biçim almaya başladı.

İKİNCİ KİTAP

Klasik Yüksek Halifelik Medeniyeti

Sonra, (Teneke Adam), gözleri yolda, dikkatlice yürüdü; o kadar ki, üstüne basmak üzere olduğu miniminnacık bir karıncanın didinmesini gördüğünde, ona bir zararı dokunmayacaktı. ... "Ey kalbleri olan insanlar!" dedi. "Size yol gösterecek birşeyler bulun ve asla yanlış yapmak zorunda kalmayın; ama ben kalbsizin biriyim ve bu yüzden, çok dikkatli olmam gerekiyor..."

— *L. Frank Baum*

İKİNCİ KİTABA ÖNSÖZ



imdi, içinde bölgenin yüksek-kültürel hayatının sürdürüldüğü çerçeve olan halife devletinin, kalıcı bir siyasî yapı olarak kurulmasıyla, yeni bir devre geliyoruz—İslâmî atılımın İran-Sâmi kültürel hayatının bütün veçheleri üzerinde en azından ıslah edici ve sınırlayıcı, dahası olumlu bir biçim verici etkiye sahip olmaya başladığı devre; İslâmîleşmiş medeniyet devrine ...

GELENEKLERE YENİ BİR ROL BİÇİLMESİ

692 yılından başlayarak, hilâfet devleti, iyice-oturmuş, tarıma dayalı bir imparatorluk haline geldi ve halife yönetiminin diğer güçlere tâbi olduğu 945'e kadar öylece devam etti. Biz, bu devre, öncesinden ve sonrasından ayırarak, "Yüksek Halifelik" dönemi diyebiliriz. Öncesinden; yani Hz. Ebubekir'den Muaviye'ye kadarki, devletin mahiyeti ile kalıcılığının hâlâ su götürür olduğu ilk halifelik döneminden. Sonrasından; yani, halifenin kimi zaman sadece bir mostralık konumunda ve şahsî nüfuzuyla ancak yerel bir güce sahip olduğu—ve ilk hilâfet dönemi gibi, halifelik statüsü taşıdığı ilan edilen yönetimlerin pek fazla evrensel kabul görmediği—son devrinden. ("Yüksek Halifelik" deyimi, genelde yapılan ayrıma ters bir dönem ayrımını ima ediyor. Sayfa 234'deki tablo, iki ayrımın nasıl iç içe girdiğini gösterecektir.)

Yüksek Halifelik Dönemi, büyük bir refah dönemiydi. Bu dönemin Afro-Avrasya Ökümen'ini nasıl bir uçtan bir uca sardığı pek belli olmasa da, en azından Çin'de bu dönemde "ticarî devrim" denilebilen birşeyler vuku buldu-

HİLÂFETİN 1258'e KADARKİ KARŞILAŞTIRMALI DÖNEM AYRIMI ŞEMASI

Bu Eserde Dönem Ayrımı		Olaylar ve Tarihleri		
Daha geniş	Daha özgün	(Parantez içndekiler Hicrî tarihlerdir)		Geleneksel Dönem Ayrımı
		570	Hz. Muhammed'in (sav) doğuşu	Hz. Muhammed'in (sav) Mekke hayatı
Medeniyetin doğuşu dönemi				
		622 (1)	Hicret	Hz. Muhammed'in (sav) Medine hayatı
		632 (11)	Hz. Muhammed'in (sav) vefatı	
	Medine hilâfeti			
		656 (35)	Hz. Osman'ın vefatı	Asıl hilâfet
		661 (41)	Hz. Muaviye'nin başa geçişi	
	İlk hilâfet			
		692 (73)	İbn Zübeyr'in vefatı	Emevî hilâfeti
		750 (132)	II. Mervan'ın ölümü	
Yüksel Halifelik Dönemi				
		847 (232)	el-Mütevekkil'in ölümü	
	Yüksel Abbasî hilâfeti			
		945 (334)	Bağdat zaptedildi	Abbasî hilâfeti
Erken Orta Dönem	Son Abbasî hilâfeti			
		1258 (656)	Moğolların Bağdat'ı alışı	

ğu biliniyor. Çin'in tüm tarım bölgesini yeniden birleştiren; ve ele aldığımız dönemin sonuna kadar içte barışı, dışarıya karşı da iktidarı koruyan T'ang hanedanının kararlı yönetimi altında, ticaret çok daha kapsamlı ve daha organize bir hale geldi. Çin içerisindeki ticaret ve beraberinde getirdiği şehirleşme, bir önceki rekor seviyesini hayli aşarak; Helenistik Akdeniz'in ticaret ve şehirleşme yoğunluğuna denk bir seviyeye, yakın Mihver Çağ sonrası yüzyıllarda ulaştı. Çin iktisadî faaliyeti, Çin limanlarının müslüman gemileri için önemli bir son durak olduğu Güney denizlerindeki (Hint Okyanusu ve doğusundaki denizler) ticarete doğrudan yansıdı. Daha genelde, tam bu sıralar, bütün Afro-Avrasya Ökümen'inde uzun bir dönem süren, sınırlı ama tartışılmaz Çin kültürel nüfuzu başladı—bu nüfuz, kendisinden hemen önceki Hint nüfuzunun ve Helenizmin daha da önceki nüfuzunun yerini alıyordu. Sanat ve teknolojide, yeni fikirler, başka herhangi bir kaynaktan ziyade, ısrarla Çin'den geldi; ve ustaca hükûmet edilen bir Çin imparatorluğu imajı, ülke dışında, en azından müslüman literatüründe iyice kök salmış hale geldi.

Bilhassa gerek Güney Denizleri üzerinden, gerek Orta Avrasya yoluyla karadan, Çin'le kurdukları önemli bağlantılar dikkate alınırsa, müslümanların hüküm sürdüğü toprakların ticarî hayatına Çin'deki büyük faaliyetin olumlu bir ivme kazandırdığı tahmin edilebilir. Her hâlükârda, ticaret, hilâfetin kendi sınırları içerisinde sağlamaya muktedir olduğu istikrarlı bir barışın büyük yararlarını gördü. Daha önce Bizans ve Sâsânîler arasındaki savaşlar yüzünden, bütün şehirleri yıkılan, ekili alanları yer yer habire harap edilen Bereketli Hilâl, böylesine ciddî bir tahribatı, ele aldığımız dönemin ancak sonuna doğru gördü. Batı Akdeniz müslüman topraklarının bağımsız hale geldiği sıralarda bile, onlar ve diğer müslümanlar arasındaki mücadele çok cüz'îydi. Müslüman donanmaları bütün Akdeniz'e hâkim oldu. Halifelik, muhtemel bir tehdidi rahatlıkla bertaraf edecek yoğunlukta bir güce ulaştığı için, kuzey sınırlarında Bizans imparatorluğunun saldırılarına ve küçük isyanlara karşılık ayırdığı yıllık askerî harcamaları kıstı. İçte, karışıklıklar nisbeten seyrek ve genelde yerel nitelikteydi. Yerleşim yerlerinin çoğu, Yüksek Halifelik Devrinin hemen hemen tamamı boyunca, savaş halinin getirdiği elverişsizliklerden olabildiğince uzak tutuldu.

Mervanî halifeler devrinde ve bilhassa onların peşinden gelen Abbasîler devrinde, fethedilmiş değişik milletlerin kültürel hayatlarının yaşadığı evrimi yekdiğerinden ve müslüman yönetici sınıfın iç gelişiminden ayıran engeller tedricen zayıfladı. İmparatorluğun önde gelen sosyal tabakası, kökeni ne olursa olsun, velev ki henüz müslüman olmamış bir azınlık olsun, geniş hacimli yekpâre bir toplum içinde yaşadı. Hepsinin ortak kültürel kalıpları, Yüksek Halifelik medeniyeti denilen şeyi oluşturdu.

Bu kültürel kalıplar, dönemin hemen hemen sonuna kadar, dil ve din

kökenindeki çeşitliliği de koruyarak, ifade olunmayı sürdürdüler. Süryanî ve Pehlevî dilleri, daha yeni olan Arapça ile beraber, yüksek kültürün ana araçları olmaya devam ettiler. Helenik entellektüel geleneğin yeniden canlanması, ki dönemin en çarpıcı özelliklerinden biriydi, Grekçe'den Arapça'ya olduğu kadar Süryanice'ye yapılan tercümelerle gerçekleşti; müslümanların yanında, hıristiyanlar, Mazdekîler, yahudiler ve hattâ (Cezîre'deki Harran'da yaşayan) bir grup Helenistik müşrik, sık sık yekdiğeriyle işbirliği içinde, ya kendi dinî gelenekleri dahilinde veya kendi dinî çizgileriyle kesişerek, devrin çoğu tartışma konularına katıldılar.

Yine de, toplumun gelişmesi ve medeniyetin filizlenmesi, halifenin himayesi ve idaresi altında gerçekleşti. Bütün gelenekleri, bir arada toplayan unsur, İslâm'dı. Mazdekî polemikler, bir kısım hıristiyan cemaatlerinin kilise çerçevesi içinde örgütlenmesi, yahudi ticarî faaliyeti.. hepsi, halifelik iktidarının etkilerini ve hattâ, kimi zaman, İslâmî ulûhiyet anlayışının çağrısını yansıttılar. Bütün cemaatlerin hürmet göstermeyi öğrendiği, sadece kamu idaresi değildi; bir de, müslümanlardı. İlk müslüman cemaatince kullanılan Mudarî Arapçası, genelde kabul gören dildi; ve hızla yönetimin, daha uzun vadede ise, ticaretin ortak dili oluverdi; dolayısıyla, ikbal peşindeki tüm insanlar onu öğrenmeye mecbur kaldılar. Arapça öğrenen, hattâ çoğu İslâm'ın gereklerini yerine getiren bu grubun üyesi olan insanlar, kendilerini sadece siyasî ve sosyal açıdan değil, entellektüel açıdan da avantajlı bir konumda buldular. Çeşitli kültürel gelenekler, hattâ çoğu halde dinî gelenekler ve hattâ dinle doğrudan ilgisi olmayan gelenekler, metinlerin tercümesiyle ve hünerler ile irfanın başka yollarla nakledilmesiyle Arapça'ya mal oldukça, bu konum gittikçe güçlendi. En sonunda, Arapça bir kaynağı anlayabilen biri, bölgedeki birikimin tamamına ulaşır oldu. Ve bir kere gelenekler Arapça'ya taşınıp, taşıyıcıları da müslüman olmaya başlayınca, İslâmî saik, herkesin içine işlemeye ve kendi ruhuyla onlara biçim vermeye başladı.

Dönemin sonuna kadar, birçok eski Sâmi ve İran cemaatı, yerini tek ve geniş bir müslüman cemaatine bırakmak durumundaydı. Mazdekî veya Süryanî hıristiyan kültürünün tam anlamıyla temsilcisi durumundaki insanlar sayıca iyice azalmıştı ve geride kalanlar ise artık kültürel açıdan verimsizdiler. Hepsinin hâlihazır gelenekleri büyük ölçüde bir araya getirilip, İslâm'ın potasında tahavvüle uğradılar. Bu süreç içerisinde—bilhassa dinî doktrin veya edebî biçimler ve idealler seviyesinde—yitirilen şeylerin yeri, ilk müslüman cemaatında yeniden yapılanmış eski Arap mirasıyla ve özellikle de, gerek Hz. Muhammed'in (sav) devrinde, gerek takip eden asırlarda, bir Allah inancına dayalı eski geleneklerin bizzat İslâm tarafından yeniden düzenlenmesiyle geliştirilmiş bulunan normlar ve idealler ile dolduruldu. Bölgenin kültürel hayatı, müslümanlar ve kültürel olarak müslümanlarca asimile edilen diğer din mensupları arasında, Arap dili ve İslâm inancı çerçevesinde seyrediyordu.

SÜREKLİLİK VE KÜLTÜREL AÇILIM ÜZERİNE

Gelenekleri İslâmîleştirme süreci, onları entegre ve ıslah edilmiş kılmaktan daha fazlasını gerçekleştirdi. Bu süreç, muazzam bir yaratıcı enerji açığa çıkardı. Yüksek Halifelik Dönemi, büyük bir kültürel açılım dönemi oldu.

Modern zamanlardan çok önceleri, medenîleşmiş toplumlarda, bir süreklilik anlayışı ve yerleşik kalıpların biteviye tekrarı, ister istemez, tarihî hayatın içerisine aktığı kanalları biçimlendirirdi. Geleneklerin geliştirilmesine vesile olan bu kültürler arası diyaloglar ihtiyatla yürürdü ve kolayca radikal değişmelere girilmezdi. Tümüyle yeni gelenekler azdı. İnsanlar daima yeni durumlarla karşı karşıya kalıyor ve yeni yollar buluyorlardı; inisiyatif ve orijinallik ise, eğer yüksek bir seviyede ve uygun bir kıvamda ise, daima teşvik görürdü. Fakat, yine de "uygun kıvam" genellikle, etkili yenilikleri devre dışı bırakmayı da ima ediyordu.

Sürekliliği açıklamak kolaydır. Tarımsal şartlar altında, aslında, yeniliğin etkili biçimde özümsenebilen miktarına dair bir sınır vardı. Meselâ, yatırım için gerekli sermaye miktarına dair bir sınır vardı; ve bu miktar, nihaî olarak, tarımsal fazlaya bağlıydı. Büyük sermaye gerektiren herhangi bir yenilik, normalde, baştan devre dışı oluyordu ve tek başına bu sınırlama, çok geniş kapsamlıydı. İnsanlar giden herşeyi yıkmaya, bütün sosyal kadroları yeniden eğitmeye ve herşeyi yeni baştan inşa etmeye güç yetiremiyorlardı. Fakat, bu mülâhazalardan başka, bir de radikal yeniliğe karşı direnen kalıtsal bir eğilim vardı. Kültürel ifade tarzları zengin bir şekilde geliştikçe, fertler, mevcut gelenekleri olur olmaz yere kesip biçmektense, çok iyi gelişmiş ve oturmuş geleneklerin imkânlarını yeterince işleyerek çok daha ince ve kusursuz seviyelere çıkabileceklerini anladılar. Ki, çok uzun zamanda oluşmuş bu gelenekler, özel denemelere nadiren feda edildiler.

Bu yüzden büyük kültürel açılımlar; yani nisbeten bağımsız edebî, sanatsal, sosyal ve dinî geleneklerin kültürün tüm alanları üstünde tekrar öne çıktığı genel kültürel yaratıcılık ve yenilik devirleri, oldukça seyrek olmuştur. Asıl yaratıcılığın kültürün ancak sınırlı bir kısmına hâkim olduğu, diğer veçhelerine hâkim olamadığı dönemler bile, yerleşik gelenekler içersinde yalnızca nisbeten tâli nitelikte yeniliklerin olduğu dönemlerden—en göbekteki bölgelerde bile—daha az sayıdadır. Topyekün açılımlar, gerçekleştiğinde, pek tabiî ki, dünya tarihinin akışını değiştiriyordu. Mihver Çağ bütün merkezî bölgelerde bu gibi bir aslî yaratıcılığa sahne olmuştu. Hindistan, incelediğimiz çağın ilk yüzyıllarında, böylesi bir diğer dönemi açıkça yaşamıştı; İslâm'ın doğuşuna kadar, bu son Hint yaratıcılığı, daha önemsiz veçhelerde olduğu kadar, sanat, bilim ve dinde de bu yarıküre boyunca çok yaygın biçimde kendini hissettirmişti. İslâmî dönemde T'ang (618-907) ve Sung (960-1279) Çin'i

böylesi bir açılıma sahne oldu. Batı Avrupa'nın açılım devirleri biraz daha geç geldi—ki bu açılım, en sonunda, bugünkü evrensel kültürel tahavvüllere yol açacaktı. Yüksek Halifeliğin kültürel mayası da, böylesi bir açılım oluşturdu ve bunun sonucu, sonraki yüzyıllar boyu, dünya tarihine büyük ölçüde hâkim oldu. Muhakkak ki, bu dikkate değer yaratıcılık dönemleri bile, sadece başkaldırı yoluyla bile olsa, genel kabul görmüş bilgi ve beklentiler üzerine bina edildiler. En radikal yenilik silsileleri bile, sürekliliğin önceliğini öngörüyordu.

Tek bir sosyal grup içerisindeki çatışan ve zıtlaşan geleneklerin varlığı, doğal olarak, herhangi bir gelenekte tamamen kök salmayan yeni biçimlere doğru yaratıcı ataklar yapma fırsatı sağlar. Elbette, bu gibi zıtlaşmaların varlığı, ilk İslâmî devirlerde bir açılımı mümkün kılan birkaç olgudan biridir. Biz, buna açılımın tam bir açıklaması nazarıyla bakamayız; çünkü, kültürel yaratıcılık, bütün eski tarzlar çöküyor göründüğünde içsel darboğazlar tarafından veya eski sınırlamalar gündem dışı kaldığında içsel açılımlar tarafından harekete geçirilen asgarî bir kültürler çatışmasıyla ortaya çıkabilir; oysa, kimi zaman, gelenekler arası bir çatışma, hiç de yaratıcı bir sonuç vermez. Yine de, Yüksek Halifelik kültürü, hasbelkader, daha çok, farklı kökenlere sahip kültürel ögelerin çatışması ve karşılıklı uzlaşması ile yaratıcı bir biçim aldı. İnsanların o zaman idrak ettiği yaratıcı fırsatlar, büyük ölçüde burada yatıyordu.

İslâm'dan önce, değişik gelenek türlerinden her birinin kendi âleminde sadece şu veya bu kültür aşamasında, sadece sanat, yönetim vesairede değil; aynı zamanda şu veya bu dinî cemaat çizgisi içersinde kendine ait bir yeri vardı. İslâm'ın gelişiyle beraber, gelenek tipleri arasındaki eski denge altüst oldu ve yeni özneler eklendi. Bizzat İslâm, herhangi bir eski birikimden nisbeten bağımsız yeni gelenekler getirdi. Zamanında Sâsânîlerin olmayan bir kısım toprakların imparatorluğa dahil edilmesiyle, oralardaki yerel geleneklere hodri meydan denmiş oldu. Belki de hepsinden öte, bütün gelenekler, tek bir cemaatin bağlılık ve sembolleri içersinde yeni bir rol oynamaya mecbur kaldılar. Bu rol, bölgenin hayatında köklü bir değişimi işaretler. Her bir ana düşünce geleneği, özünde hayatın tümüne tatbik olunabilir olduğuna göre, gelenekler, bir kere onlar arasındaki eylem sahalarını sınırsız kılan eski uzlaşmalar çökünce, çatışmaya başladılar. Köklü yenilik ihtiyacı ve fırsatı burada yatar. Yüksek Halifelik devirlerinde, değişik uyarlamaların her bir geleneğe kendine özgü bir öncelik sahası verdiği yeni bir denge gerçekleşti.

YÜKSEK HALİFELİK DEVRİNDE RAKİP KÜLTÜREL YÖNELİMLER

Belirli düşünce ve uygulama alanları, ilahî esaslara dayalı bir kişisel ve sosyal düzen ümidini temsil eden din-eksenli düşünen insanların hâkimiyeti

altına girmeye başladı—bu İslâmî ümit, yahudi ve hıristiyan vaiz, rahip, haham ve cemaatlerinden miras kalan bir ümit olsa gerek. Müslümanlar, bunlardan bazı şeyler öğrenmişlerdi, ama söz konusu ümide tam bir İslâmî biçim verme noktasında çok bağımsız davrandılar. Her ferdin hayatı doğrudan ilahî kanunların rehberliği altında olmalıydı ve toplum içinde Onun rızasını kazanmak için ap açık şekilde gerekli olanın dışında hiçbir şey bulunmayacaktı. Hem Sünnî, hem Şiî müslümanlar arasında *ulema* denilmeye başlanan mütedeyyin erkek ve kadınlar kesimi, özel hayat ve toplum hayatı için, şeriat üzerine odaklaşan, bizim "şeriata dayalı" veya "şeriat-eksenli" dediğimiz programı ortaya koydular. Tahmin edileceği gibi, ulema, müslümanların topluca ifa ettikleri ibadetlere önder oldu. Nazarî ve teolojik İslâm düşüncesine ağırlığını koydu, ama münhasıran kontrol etmeye kalkışmadı. Kamu düzenine ve kamu yönetimine ilişkin alanlarda etkili—ama asla bağlayıcı olmayan—bir baskı uyguladı ve İslâm hukukunun teorik gelişimini denetim altında tuttu. Arap grameri, tarihi ve hatta Arap edebî tenkid sahaları, büyük çapta onların etkisindeydi. Ne var ki, kültürün çoğu veçheleri—devrin İslâmî takvası ile ilgili çoğu veçhesi dahil—onların denetiminden kaçtı. İdealleri, sadece tüccar sınıfında hedefine yaklaşır gibi oldu. Bununla beraber, ulemanın gayreti tüm sosyal yapıya belli bir izzet ve itibar kazandırdı. Bir bütün olarak, bu yapı ulemanın arzularını aksettirdi ve peşinden gelen entellektüel ve sosyal kalıplar, başka herhangi bir idealler bütününden ziyade, onların izlerini taşıdı.

Diğer iki dinî yönelim, İslâm'da, daha dar bir ifade alanı buldu. Hıristiyanlık (ve muhtemelen Budizm) içersindeki zühd ve inziva geleneği, müslümanlar arasında, sûfîler denilen, kendinden öncekilerden şeriat-eksenli düşünen kesim kadar çok şey öğrenmiş, ama hayatın düşünsel veçheleri dışında pek geniş kapsamlı bir programı olmayan benzeşlerini buldu. İkinci bir hareket, Bâtıniye idi. Bâtıniye, nisbeten doğrudan siyasî mesajlarla, İslâm-öncesi köklere de sahip olması muhtemel bir bâtınî aşk geleneğine çağrıda bulundu. Sosyal protesto anlarında da, gücünü gösterdi.

Bilhassa şeriat-eksenli düşünen müslümanların idealleri karşısındaki tavırlar dizisi, kibar sınıfın dünyevî kültürünü ifade eden *edeb* başlığı altında özetlenebilen şeydi. Müslüman saray mensupları, yöneticiler veya zeki arazi sahipleri, İslâm'ı bilfiil yaşayan müslümanların arzularına hürmette kusur etmediği halde, gayretlerinin çoğunu, tasvip ettikleri bu şeylerin hilâfına bir hayatı son kertesine kadar yaşamak için sarfetmeyi yeğliyorlardı. Onların görgüsü, sohbeti; güzel sanatları ve edebiyatı; şiir, müzik ve hatta dini uygulama tarzları; ve mevkiye ve imtiyaza dair tüm sosyal kalıpları, iktisadî ve siyasî kurumları ve siyasetleri ile beraber, müreffeh ve mevki-makam sahibi müslümanlar ve gayrimüslimler arasında geçerli olan ayrı bir yüksek tabaka standartları dizisi oluşturdu. Bu standartlar, bu edeb, İslâm ülkelerinin bir ucundan öbür ucuna kadar yayıldı. İlgili modalar, çoğunlukla, en önemli yönetim

merkezi olan Bağdat'ta vücuda getirilir ve her yerde şevkle benimsenirdi. Bu edeb kültüründe, eski müşrik Arap ideallerinin de yeri vardı; onlardan ilham alınarak gelen şiiriyet, en büyük armağandı ve Arapça herşeyden üstün tutuluyordu; fakat, bütün içinde, hattâ edebiyatta bile, daha büyük bir yer, Sâsânîler devrinden kalan İran imparatorluk geleneğine ayrılmıştı. Her iki öge, bilinçli olarak İslâm'a uyarlandılar.

Hem vahye ve bir Allah inancına dayalı gelenekten, hem de imparatorluk geleneğinden bağımsız, diğer bir gelenek daha vardı: *Felsefe* geleneği. Bu, Yunan düşünce ustalarının tabiata ve felsefeye dair öğretileri için kullanılan kapsamlı bir deyimdi. Yunan geleneklerinden gelen diğer bazı ögeler, İslâmîleşmiş kültürün gelişiminde belli bir ağırlığa sahip oldular; fakat Yunan geleneğinin üstün olduğu yegâne alan, bu entellektüel alandı. İslâmî devirlerden çok daha önceleri, bilim, Eski Yunan'ın Bereketli Hilâl ve İran'daki en muhkem kalesi olmuştu. Gelişimleri münhasıran tabiî akla bağlı birkaç bilim dalı, spekülatif felsefe dalı, Eski Yunan-Süryanî geleneğine ait bir ana kütle içinde bu çerçeveye taşındı. Eflâtun, Aristo ve Calinos gibi yazarlar, kabul görmüş üstadlardı. Temel klâsik eserler, Arapça'ya tercüme edilince, şeriat-eksenli düşünen müslümanlarca asla kabul görmedikleri halde, buna rağmen toplum tarafından geniş çapta saygı gören bir (müslüman, hıristiyan ve Harranî müşrik) öğrenciler sınıfının entellektüel donanımının aslî bir parçası oldular. Bu öğrenciler, bilhassa en popüler iki bilimin, astroloji ve tıbbın uygulayıcıları olarak, rollerini başarıyla icra ettiler. Ancak, prensipte, gerek ulemanın şeriat-eksenli düşünüşüne ve gerek kibar sosyete kesiminin edeb kültürüne rakip olarak, hayata dair daha kapsamlı iddiaları da vardı.

DÖNEM AYRIMI TERCİHİMİZİN FAYDASINA DAİR BİR HATIRLATMA

Bütün bir medeniyeti incelerken, artık bir anahtar noktadan diğer bir anahtar noktaya, tek bir olaylar zincirini takip edemiyoruz. Hele hele bir kültür içindeki özgün terkiplerin kökenini mümkün mertebe açığa çıkarmaya çalışınca... Toplumun, çoğu birbirine paralel ve birbiriyle bağlı sahaların hepsinde birden, nasıl aynı zamanda geliştiğini görmemiz gerekiyor. Devrin tüm olaylarını bir kerede ele almalı, yani belli bir dönem içinde önce bir faaliyet türünü, sonra bir diğerini sunmalıyız. Fakat kültür sürekli değiştiğinden, meselâ herhangi bir özel zaman diliminin sanatını veya dinî düşüncesini bu zaman dilimindeki diğer olaylarla irtibatlandırmak, bu sanatı veya bu düşünceyi özel bir biçimde görmek mânâsı-na gelir. Meselâ, kültürün farklı yönlerini mukayese için 700 yılından 950 yılına, iki buçuk asırlık bir birim seçilirse, ilk onyılların dinî taraftarlık olarak süregelen hareketleri, aynı onyılların nisbeten geçici Arap kabile kavgalarından—ikincisi sayıca arşivleri dolduracak

gibi olsa bile—daha büyük önem kazanırlar. Dolayısıyla, bizim bu dönem ayrımı tercihimiz, değişik olaylara verdiğimiz ağırlığı ve bu yüzden, bir bütün olarak medeniyeti nasıl görüntülediğimizi, medeniyetin nasıl bir resmini çıkardığımızı belirlememize yardım edecektir.

Zaman dilimlerinin seçimi, her hâlükârda bir derece—hatta, bir bölge ve onun yanındaki bölge arasındaki sınır çizgilerinin düzenlenmesinden de fazla—keyfî ve indî olma durumundadır. Bazı açılardan, dilimler ne kadar kısa seçilirse, gelişmelerin tarafımızca anlaşılması da o kadar kesin olur. Fakat onyılların veya nesillerin ele alındığı bu tür kısa dilimli bir çalışma, bize ağaçları gösterip ormanı unutturabilir. [Bizi ayrıntılarda boğup, bütünü algılamamızı engelleyebilir-çev.] Eğer dönem olarak bir, iki, hattâ üç asırlık süreyi alırsak, bir kültürü meydana getiren değişik geleneklerin kendi içindeki bağımsız seyrini daha net biçimde görebiliriz. Biz, "İkinci Kitap"ta, Yüksek Halifelik Dönemi boyunca nisbeten hep ağırlıkta olmuş sosyal baskılar, gelenek silsileleri, fikir akımları üzerinde yoğunlaşacağız. Bunlardan bazısını, meselâ doğal bilimleri, bir dönemin tümü içinde yer alan bir öge olarak olduğu kadar, tek başına, bağımsız bir gelişme olarak da ele alacağız. Ancak, doğal bilimler hareketi bile, dönemin diğer hareketleriyle bağlantılıydı ve onları da etkiledi. Uzun dönemler boyunca değişik hareketleri—ve yalnızca siyasî olanlarını değil—mümkün olduğunca bir yerde keserek, aralarındaki etkileşimlerin kısa zaman dilimlerinde genel kültürel şartların gelişmesine bağlı olarak nasıl değiştiğini izlemeye çalışacağız. Başka hiçbir Modern zaman öncesi devirde, entellektüel, dinî, sosyal ve siyasî gelişmeler, hayli kısa zaman dilimleri içerisinde böylesine sıkı sıkıya birbirine bağlı olmamıştır.

1

İSLÂMÎ MUHALEFET
692-750

n azından Ridde savaşları zamanından bu yana, İslâm cemaati veya onun liderleri, inançlarının temel bir gereği olarak gördükleri aslî siyasî sorumluluklar üstlendiler. Mervanî saltanatının şartları altında, İslâm'a en ciddi biçimde sarılanlar İslâm'ı kabulün bir gereği sayılan siyasî sorumlulukları üstlenme hususunda da en ciddî olanlardı. Kaçınılmaz biçimde, en ziyade eksikliği hissedilen duyarlı bir sağduyu, ortada çok şeyin eksik olduğunu fark ediyordu. Bu eksikliği gidermeye çalışmak, yönetim biçimlerine karşı siyasî muhalefetin mevcut olduğu bir atmosferde bir inanç geleneğini en faal şekliyle geliştirdiği görülen İslâm'ın istilzam ettiği bir siyasî sorumluluğun gereğiydi.

Aynı zamanda, müslüman yöneticiler, —dindarâne bir şuur taşısın, taşımasın— müslüman grubu değil, fethedilen bölgelerin tüm nüfusunu da yönetiyorlardı. Onların da idealleri vardı; ve onlar arasındaki en güçlü ideal, savaş halini ortadan kaldırıp zayıfların haklarını savunacak güçlü bir merkezî otorite kurulması özlemiydi. Halifelerin tatmin etmeye yöneldiği en kolay ve en kestirme şeyler, böylesi taleplerdi. Tedricen, iyi kalbli bir mutlakiyet ideali, İslâmî eşitlikçilik idealine muhalif oluşuna rağmen, kendisini halifenin sarayına iliştiriverdi. Mervanîler devrinde bile, bu iki ideal arasındaki çelişki git gide gözle görülür hale geldi.

HALİFE DEVLETİ MUTLAKÎ BİR MONARŞİYE YAKLAŞIYOR

Fethedilen ülkelerin halkları içerisindeki önde gelen sınıfların bakış açısına göre, Arapların yönetimi, büyük İran-Sâmi imparatorluk geleneğinde temsil edilen adalet ilkelerine, eski devletlerden bile daha sıkı şekilde yaklaş-

tığı için kabul görür olmuştur. Bu gelenekte, mutlak hükümdarın, bütün daha sınırlı menfaat grupları ile imtiyazlı sınıfların üstüne çıkması; ve onlar arasında belli bir dengeyi koruması; böylece en güçlünün en zayıfı rahatça tepelemesine mani olması umulurdu. Araplar, ilk etapta, Roma imparatorluğuna ait topraklarda ve muhtemelen Irak'ta ve hattâ İran'ın kimi kesimlerinde gaddar bir ruhbanlık yönetimine son vererek, hizipler arasında eşitliği empoze edip destek kazandılar. Hz. Ömer'in imparatorluğa kazandırdığı idarî yapı, müslüman Arapların birliğini ve sâfiyetini korumayı hedeflemiş olmakla kalmıyor, aynı zamanda teb'aların beklentilerini de, önemli ölçüde güçlendiriyordu. Bu, en iyi, vergi gibi hassas bir konuda gösterilebilir.[1] Vergilere dair düzenlemeler, fetih tarzına ve yerel geleneklere bağlı olarak, bölgeden bölgeye değişiyordu. Bazı beldelere, belli bir kısmını Araplara verme kaydıyla, vergilerini toplama izni verildi. Fakat zengin ülkelerin çoğunda, Araplar vergilemenin kabaca denetimini üzerlerinde bulunduruyorlardı. Irak'ın merkeze bağımlı Sevâd bölgesinde, başından beri böyle bir uygulama gerekmiş ve buradaki uygulama genelleştirilmişti. Bu sistem (dirayetli Kureyşlilerin yönetimi altında), gereksiz aracıları bertaraf etmeye yönelerek etkisini gösterdi ve Hz. Ömer'in "İslâm'dan ayrılması imkânsız" kabul ettiği ve çoğunlukla, daha zayıf teb'alar için bir lütuf halini alan eşitlikçi bir adalet eğilimince canlı tutuldu.

Eski imparatorluklarda, veya en azından Roma imparatorluğunda, gittikçe artan sayıda imtiyazlı aile ve kurumlar, vergiye ait hususlarda öncelik ve muafiyetler kazanıp, hiç imtiyazı olmayan veya nisbeten az imtiyazlı aileler üzerinde gereğinden fazla vergi yükü bıraktılar. Bunlar, en başta, iktidarı ellerinde bulunduran imtiyazlı büyük ailelerdi ve merkezî yönetim siyasî açıdan onlara öylesine bağlıydı ki, dengesizlikleri düzeltme gayreti yetersiz kalıyordu. Roma imparatorluğunda devlet kaynakları bu gibi önceliklerle öylesine tüketilmişti ki, reformcu bir idareciyi, imtiyazlı sınıfın elinden bu öncelikleri alabilmesi için muhtaç olduğu kudretten de mahrum bırakmıştı. İmparatorluk, bu yüzden, Tarım Çağındaki her devlet için kaçınılmaz olan bir kilitlenme noktasına gidiyor gibiydi. Bu durumda, dengesizlik ancak tüm imtiyazlı sınıfın, içerden veya dışardan, devrilmesiyle düzeltilebilirdi. Arapların yaptığı buydu. Araplar, hiçbir yerel unsura borçlu kalmaksızın, kendi merkezî otoritelerini serbestçe uygulamaya koyabildiler. Vergi yapısının pek uygun olmadığı yerlerde, onu belli bir denge içinde yeniden düzenlemekte ısrar ettiler; dengeli bir vergileme, merkezî otoriteye daha geniş bir gelir dilimi sağladı (ve burada adalet ve menfaat birleşti).

---

1. İlk Müslüman vergilemesi ve özellikle kelle vergisi [cizye-çev.] Daniel C. Dennett, Jr. tarafından aydınlığa kavuşturulmuştur. Bkz. *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Harvard University Press, 1950). Maamafih, bu çalışma genellemeleriyle Wellhausen'e ters düşen güçlü bir çalışmadır.

Bütün bunlar, kelle vergisinde [cizye] —toprak sahiplerine değil de, her fert başına düşen vergi— yeni bir oranlamayla kendisini gösterdi. Hem Sâsânî, hem Roma imparatorluklarında vergi kişi başına toplanıyordu; ki, her ikisinde de, imtiyazlı kesimler vergiden muaf tutulmuştu. (Roma imparatorluğunda bu muafiyet, daha bir tarıma-yönelimli Sâsânî devletinde kendilerine mukabil gelen imtiyazlı kesimlerden daha çok, siyasî güce sahip şehir halkına bile yayılmıştı; bu yüzden, vergi yükü, en çok köylülerin sırtına bindi.) Araplar, şimdi, aynı sistemi sürdürdüler. Fakat kelle vergisinden muaf tutulacak "imtiyazlı"lar, sadece Araplar olacaktı. Eski imparatorluk döneminde imtiyazlı olanlar da, kelle vergisini ödemek zorundaydı—tâ ki, gerçekten İslâm'ı kabul edip, yöneten konumundaki Arap topluluğuna katılıncaya kadar (öncelikle imtiyazlı konumunu korumak isteyen bazılarının yaptığı gibi). Arap olmayan ve de gayrimüslim nüfusun tamamı, müslüman yönetimine boyun eğerek müslümanların himayesine giren kimseler olarak, zımmîler başlığı altında sınıflandırıldı— bununla beraber, zımmî nüfusun da kendi içinde sosyal imtiyaz derecesi farklı farklıydı.

Yeni imtiyazlı sınıf, gerçekte, çoğu zihinlerdeki monarşik idealde olduğu gibi, halifeye keyfî tarzda tâbi değildi. Kaldı ki, daha ilk başta, imtiyazlı sınıf, mevkiiyle eşdeğer teminatlar sağlamıştı. Bu sınıf, nüfusun ana kütlesinden ayrı ve özel bir disiplin altında tutuldu. Bu yüzden, başlangıçta, gündelik meselelerde, kitleler üzerinde nisbeten önemsiz bir ağırlığa sahip olmuş olsa gerektir. Eski sınıf yapısı, çoğu sahada, en uç noktasının elden gidişi istisna tutulursa, gündelik hayatta olduğu gibi kaldı; fakat hiç olmazsa sembolik olarak (ve aslında artan bir şekilde) eskiden kalan imtiyazlı gruplar, toplu adalet çağrısında bulunan fatihler önünde önceki seviyeye ulaştılar. Gerçekte, aslında çoğu bundan memnun değildi. Abdülmelik'in zamanına kadar, hasılatı azamîye çıkaracak olan, giderek sıkılaşan bir vergileme denetimi, kimi yerlerde köylülerin hoşnutsuzluğuna yol açarak, üreticiler ve tüketiciler arasındaki ezelî tarımsal gerilimi yeniliyordu. Fakat, imparatorluğun, yeni rejimin daha doğrudan hükmettiği ve dolayısıyla daha uzaktaki alanları kontrol için güç aldığı orta kısımlarında, teb'a cemaatlerin başlıca kentli sınıflarının hükûmeti desteklemekten hoşnut bulunduğu görülür.

Bununla beraber, yönetici konumundaki Arapların genel nüfustan tecridinin zaman içinde ihlâliyle, bu özel durum devam edemez oldu. Bundan dolayı, yeni imtiyazlı sınıfı daha sıkı şekilde kontrol etmesi için, hükûmete baskı yapıldı. İmtiyazlılar ile teb'a tarıma dayalı bir topluma uygun özelliklere sahip olmaya başladıkça ve buna paralel olarak mutlak monarşi ihtiyacı daha güçlü biçimde hissedilmeye başlanınca, Mervanî hilâfet hemencecik mutlak monarşi idealine daha yakın bir konuma geldi.

Zaten, Abdülmelik'in zamanına kadar, sosyal karışıklık had safhaya ulaşmıştı. Bir yanda, fethe katılan çoğu Arap kendisine araziler almış (veya halife

MERVANÎ EMEVÎLERİ DÖNEMİNİN KRONOLOJİSİ, 692 - 750

692 - 744 Mervanî Emevîleri: İmparatorluk 740'lara kadar devam eder ve iç barış sadece Hâricî başkaldırıları, bir de Şiîlerce arasıra çıkarılan küçük çaplı isyanlarla bozulur; yönetim oturur ve düzenli bir duruma getirilir. Emevî yönetimine karşı birçok anlayış farkına dayalı bir "dindar muhalefet" Medine'de merkezleşir ve giderek, Kûfe'de çıkan Hz. Ali yanlılarının iddialarına destek vermeye meyleder; küçük çapta olaylar olur.

692 - 750 Abdülmelik, tartışmasız halife, yönetimi Araplaştırıyor (696, Arapça sikke basımı); Vâsit'te Haccac İbn Yusuf (694-714), Abdülmelik'in eski Sâsânî illerindeki komutanı olarak, ayrılıkçı Arap hareketlerini kanlı biçimde bastırır, iktisadî kalkınmayı teşvik eder.

705 - 715 I. Velid halife. İspanya ve Sind'in fethi ve Maveraünnehr'in ilk fethi. Konstantiniyye'yi almada başarısızlığa düşen Süleyman (715-717) onun yerine geçiyor, ve "güney" Araplarının (Kelb ve müttefikleri) "kuzey" Arapları (Kays ve müttefikleri, Haccac'ın adamları da onların arasında) üstünde muzafferiyetine izin veriyor, böylece Arap askeriyesi arasındaki çekişmeleri şiddetlendiriyor.

717 - 720 Müttaki bir insan olan Ömer İbn Abdülaziz (II. Ömer) halife; yeni Medine tipini temsil ediyor, Şiîlerin ve Hâricîlerin bile teveccühünü kazanıyor; ihtida ederek yönetici sınıfa dahil olmayı teşvik ediyor ve muhtedi arazilerinde vergileme problemine "İslâmî" bir çözüm getirmeye teşebbüs ediyor. Yerine II. Yezid (720-724) geçiyor.

724 - 743 Hişam, son büyük Suriyeli Emevî halifesi, idareyi daha da etkin olacak şekilde organize eder; Maveraünnehr'e boyun eğdirir, fakat Şiîler Irak'ta, Hâricîler her bir yerde huzursuzlanırlar. (Hz. Ali'nin soyundan gelen Zeyd, Kûfe'de başkaldırıyor, 743). Yerine II. Velid geçer (743-744). Yunan asıllı büyük hıristiyan ilahiyatçısı Dımaşk'lı Yuhanna (Yahya ed-Dımeşkî) Emevî sarayıyla ilişki kuruyor.

744 - 750 Üçüncü Fitne iç savaşları: II. Mervan önderliğindeki muhalif bir Emevî gücü, Suriye Emevî iktidarını yıkıyor ve bir dördüncüsünce, İmparatorluğu yeniden birleştirecek olan Abbasî isyanınca devrilene kadar, din-eksenli muhalefet gruplarının üç isyanını bastırıyor.

Doğu Avrupa'yla mukayese için:

714 - 741 III. Leo (the Isauran), Araplara mukavemet etmek için Bizans imparatorluğunu yeniden organize ediyor.

Batı Avrupa'yla mukayese için:

714 - 741 Şarl Martel Frank karallığının gücünü arttırıyor ve kuzey Gal'de bir Arap gücünü mağlup ediyor.

tarafından eski hazine arazileri ona bağışlanmış) ve toprak ağası olmuştu. Gelirlerin dağılımı, artık sadece Hz. Ömer'in ordu divanının meselesi değildi; birçok Arap, gelir kaynaklarıyla şahsî ve özel temasa geçmeye başladı. Diğer taraftan, Arap olmayanlar askerî garnizon kasabalarına yerleştirilmeye başlandı; böylece Irak'taki Kûfe ve Basra gibi kasabalar da, meselâ Şam gibi, çevresindeki kırsal alanla sıkı sıkıya bağlı ortalama şehirler halini aldı. Memurlar ve asilzâdeler, mevkilerini korumak için müslüman oldular. Müslüman kasabalarında, tacirler pazar, köylüler iş buldular; Arapça öğrendiler; çoğu müslüman oldu ve "evlad-ı fâtihan"la, yani fâtihlerin çocuklarıyla yan yana yaşadılar.

Sonuçta, fethedilen ülkelerin yönetimi ile Arap yönetici sınıfının yöneticiliği, artık ayrılmaz hale geldi. Artık, bir o beldeyi zapteden askerî güç olarak Araplara ayrı, bir de Araplarla doğrudan ilgisi olmayıp kendi ilkeleriyle yönetilen cemaat olarak yerli nüfusa ayrı bir tarzda muamelede bulunmak mümkün değildi. Ya Araplar işlerini gitgide fethedilen ülkelerin ilkelerine göre ve onların dillerinde yürütüp, tedricen nüfusun geneline karışmalı veya fethedilen ülkelerin yönetimi, Arap yönetici sınıfın yönetiminin bir parçası yapılmalıydı.

Arap garnizon kasabalarının sosyal kaynaklarıyla desteklenen Abdülmelik ve onun doğudaki komutanı Haccac bin Yusuf, ilkinden kaçınmayı becerdiler. İlk olarak, cemaate tevdi edilen askerî karar alma yetkisi, merkezî otoriteyi bütün kabilevî özerklik eğilimleri üstünde ayrıntılı biçimde sürdürmek için tasarlanmış belirli bir iktidar politikasıyla takviye edildi. Bu politikaya Haccac biçim verdi. Bizzat garnizonlarda, Abdülmelik'in kontrolünü yeniden temin etmek amacıyla Haccac, dehşetengiz bir şiddet uygulayarak, 694'te Irak'ta yönetime başladı. Bundan sonraki ilk görevi, Irak ve İran'daki asi Hâricîleri ezmekti; bu, altı yıl içinde başarıldı. Hâricî örneği, zımmî gayrimüslim nüfusu, muhtemelen özellikle de köylüleri bir derece tatmin etti; çünkü Hz. Ömer devrindeki müsamaha-kâr "kimseye karışmama" politikasına geri dönülüyor gibi görünüyordu. Fakat, bunun bir mutlak monarşi olduğu görüldükçe, bu tatmin edicilik uzun vadede ortadan kalktı. Gayrimüslim şehir ahalisi ise, Abdülmelik'i kolayca kabullenmiş görünüyor.

Fakat 701'e gelindiğinde, Haccac'ın keyfî tutumu, Irak ordusunu, Kûfe ve Basra'nın beraberce katıldığı —Kûfe'deki Kahtân kabilesinden İbnü'l-Eş'as adında bir reisin öncülük ettiği— bir isyana itmişti. Lakin isyan bastırıldığında, İbnü'l-Eş'as'ın yeni başkent olarak planladığı Vâsit, bir Suriye garnizonu ile beraber sonucu kabullendi. Ondan sonra, gerek vatandaşlar olarak ve hattâ gerekse sınırboyu akınlarının askerleri olarak, Kûfe ve Basra'dakilere pek itimad edilmedi. Irak'taki bu sonuç, daha genel konuşmak gerekirse, buradaki Arap yönetici sınıfın, yönetici olmaktan çıkıp teb'a nüfusun bir parça-

sı olmaya başladığı mânâsına geliyordu; ve Araplar ile Arap olmayanlar arasındaki çizginin siyasî bir fonksiyon hususu olmaktan çok, bir sosyal imtiyazlar hususu olduğu diğer çoğu vilayette de, o kadar hızlı olmasa da, benzer şeyler vuku buluyordu. Yine de, merkezîleşme ile, Arapçılık yeni bir biçimde korunmuş oldu.

Haccac'ın 714'te ölümüne dek, hazine yararına kendini Mezopotamya ovasının sulama kanallarını restore etme çalışmalarına vakfetmesi, bu noktadan bakılırsa, Arapların yeni rolüne uygun düşüyordu. (Roma imparatorluğunun, daha soğuk Anadolu yaylaları için Suriye'den ürün sağlama hesabı kadar, hıristiyanların mukaddes yerlerine dair hesaplarla da himâye ettiği) Suriye iç bölgesinin pahalı biçimde sulanması Mervanîler yönetiminde sürdürülse bile, Mervanîler, Irak'ın Sevâd bölgesindeki ve de Cezîre'deki sulama için daha fazla gayret sarfettiler. (Öyle görünüyor ki Cezîre, Roma ve Sâsânî imparatorlukları arasında bir tampon bölge olduğu için, ihmal edilmişti.) Mezopotamya havzasının sulanması, Suriye'nin sulanmasına yapılan yatırımdan daha büyük bir gelir kazandırdı. Bu yüzden, siyasî rolü en aza indirgenmiş olsa bile, Irak'ın iktisadî rolü yükseltilmiş oluyordu. Abdülmelik, Muaviye'ye dayanaklık eden ve Hz. Muhammed'in (sav) Hicaz'daki Mekke ticarî sistemini genişleterek yeniden kurmasının anlaşılır bir sonucu olan Hicaz-Suriye eksenini mamur kılmıştı. Fakat, bundan böyle, eski Sâsânî topraklarını ve onlarla beraber imparatorluğun tarımsal temelini ve dahi eski İran-Sâmi imparatorluk geleneğini daha bir sebatla özümsemesi için imparatorluğa yapılan baskı, gitgide önem kazandı: Bu eğilim, iki nesil sonra, başşehrin yerinin Sâsânî başşehrinin civarına getirilmesine kadar vardı.[2]

Abdülmelik'in iktidarı merkezîleştirme politikası temeli üzerinde, merkezî otorite doğrudan kendi bürokrasisini kurabilirdi. Merkezî otorite, yönetimde, Grekçe ve Pehlevîce yerine, Arapça'yı sür'atle empoze etti; para basıldı ve vergi defterleri bundan böyle Arapça olarak tutuldu. Memur sınıfları, en azından üst düzeydekiler, Arapça öğrenmeye mecbur tutuldu ve terfi etme, bir kimsenin Arap usullerine aşinalığına bağlanmaya başlandı. Böylece, Arapça konuşan kadroların askerî hayat kadar, sivil hayatta da üstün olması sağlandı. Fakat bu üstünlük, aynı zamanda hem genel yönetimi, hem de Arap sınıfın yönetimini tek bir süreç içerisinde birleştirmeyi de tazammun ediyordu; ve tüm bu süreci, Arapçılık değil, yerli yönetim geleneği belirliyordu.

Tam bir mutlak hükümdar olmakla beraber, Abdülmelik, iktidar mücadelesi ve iktidarı sağlama alma gayreti esnasında, Arap topluluğu üstünde kendi yönetiminin sınırsız otoritesini tesiste başarı sağladı. Siyasî ihtiyaçlara

2. Oleg Grabar böylesi iktisadî değişmelerin önemine ve bütün tarih sahalarının, sanat ve ekonomi gibi, nasıl karşılıklı ilişki içinde olduğuna değinmiştir. Meselâ, bkz. Onun "Islamic Art and Byzantium," *Dumbarton Oaks Papers* , 18 (1964), 67-88.

denk düşen bu politika, ülkeleri fethedilmiş teb'aların monarşik beklentileriyle mükemmel biçimde uyuştu. Abdülmelik, Araplarla ilişkilerinde, İslâm'ın himayesi altında bütün Arapların manevî ve siyasî birliğini, yani cemaat ilkesini öne çıkardı; ki bu birlik, gerekirse, askerî güç tarafından zorla sağlanabilirdi. Fakat aynı birlik ilkesi, bütün imparatorluğun malî ve ziraî yönetimini daha birleşik kılmanın bir temeli olarak hizmet gördü; bu sayede halifenin giderek muhkemleşen bir merkezî otoritenin başı olarak oynadığı rolü güçlendirdi; öyle ki, artık müslümanların çıkarları bile idare olunabiliyordu.

İslâm'ın ve müslüman idaresinin yeni statüsüne, görsel sanatlarda sembolik biçimler verilidi. Yeni Arapça sikke basımı, kısmen Suriye ve Hicaz'da hâkim parasal standardı oluşturan Bizans altın *denarius*' una (Arapça'da *dînâr*) karşı bir tavırdı şüphesiz; Suriye valisi Fitne savaşları süresince Bizans'ın geçici haraç-parasını kullanmak zorunda kalmış olsa da, müslüman yönetiminin kalıcı ve tamamen bağımsız olduğunun; ve de eski imparatorluk yönetimlerinin ifa ettiği bütün fonksiyonları ifa edebildiğinin teyidiydi bu. Sikkeler üstündeki semboller, buna paralel olarak, müslümanların iktidarına işaret ediyordu. Müslümanların defterinin henüz dürülmediğini ima eden mutlakiyetçi bir tavırla, parada bir ara halifenin portresi denendi. Ancak başarılı olan sembolizm türü, daha soyut olanıydı ve doğrudan İslâm'a atıfta bulunuyordu. Bazı sikkeler, bütün müslümanların müşterek ibadetinin sembolü olan (ve Mekke istikametini, *kıble*' yi bildiren) bir *mihrabı* ve Peygamberin mızrağını gösteriyordu. Fakat en sonunda (belki de Bizans'ın imparatorunkine mukabil Hz. İsa'nın figürünü ikâme etmesine cevap olarak) bizzat âyetler kullanıldı —özellikle, Allah'ın kudretini ve müslümanların iktidarını haber veren âyetler.

Sikkeler üzerinde yazının sadece imaj unsuru olarak kullanılması, cür'etkâr bir bid'at idi. Ancak halk yine de kabullendi. Bu da, yeni iktidara olan itimatlarını gösteriyordu. Dahası paralarda güçlü net çizgileriyle hem çok soyut, hem de oldukça sembolik bir desen oluşturma avantajını sağlayacağından, *kûfî*, dehânın ikonografik bir yansımasıydı. Halka açık sair yerlerde, müslüman iktidarına dair benzer bir sembolizm sergilendi: meselâ, İslâm'ın Hıristiyanlık-öncesi nübüvvet geleneğinin devamı olduğunu teyid etmek için, Kudüs'te inşa edilmiş Kubbetu's-Sahrâ'da taçlar ve mukaddes mâbedlerin resimleri gibi iktidar sembolleri kullanıldı. Yahudiler ve Bizans'a en muhalif hıristiyanlar arasında daima var olan ve en azından kimi müslümanlarca benimsenen heykelden sakınma, yani ikonofobi eğilimine paralel olarak, umumî yerlerde şeklî imajlardan kaçınıldı. (Bu sakınma eğilimi, daha sonra, genel olarak İslâmîleşmiş sanat için de önemli olacaktı.)[3]

---

3. Üstte, dipnot 2'de zikredilen Oleg Grabar'a ait çalışmaya ilaveten, bkz. onun "The

Abdülmelik, imparatorluğu yerli yerine oturttu. Başa geçişinden onüç sene sonra, 705'te, oğlu I. Velid'e iyice yerine oturmuş bir iktidar bıraktı. Velid'le beraber, saltanatın babadan oğula geçmesi [veliahdlık] ilkesi, ilk başta pek itiraz olmaksızın kabul edildi; veya, daha kesin ifadesiyle, Arap soyluları namına resmî müdahaleden daha fazla bir müdahale olmaksızın, hükümdarın ailesi içerisinde istediği zaman veliahd tayin etmesi ilkesi kabul edildi —ki Abdülmelik'in düzenlemesi, iktidarın sırayla birkaç oğluna gitmesini sağladı. İspanya ve Sind'deki fetihler sona erdiğinde, halife el-Velid'di. Velid, babasından sonra bir on yıl, 715'e kadar, babasının politikalarını devam ettirerek, rakipsizce ve ustalıkla hükmetti ve yine rekabet olmaksızın, iktidarı kardeşi Süleyman'a bıraktı. Arapların böylesi bir iktidara alışmasıyla, hilâfet devleti, gittikçe merkezîleşmiş bir sivil bürokrasiyle sürdürülen gerçek bir mutlak monarşi imajını daha bir bürünür oldu. [4]

MERVANÎLERDEN HOŞNUTSUZLUK VE MERVANÎLERE KARŞI DİN-EKSENLİ MUHALEFET

Rejiminin Irak'ta halktan büyük bir tepki görmesine rağmen, Abdülmelik, Medine'de —belki Muaviye'nin sahip olduğundan bile çok— kayda değer bir teveccüh kazanmayı başardı. Hz. Osman'ın zamanından beri, Medine'de, kendilerini Hz. Muhammed'in (sav) kendi şehrinin geleneklerinin; İslâmî iktidarın olmasa da, İslâmî ideallerin özel muhafızları olarak gören yeni bir nesil yetişmişti. Abdülmelik onların ilgilendiği dinî meselelere özel bir alâka gösterdi ve fikirlerine hürmet izharında bulundu. Hz. Muhammed'in (sav) bıraktığı mirasın siyasî veçhesi üzerindeki, özellikle de müslümanların birliğini öngören cemaat ilkesi üzerindeki ısrarında kararlı olsaydı; nâzil olduğu şehirdeki en ateşli sözcülerinde temsil edildiği gibi, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'den (sav) beri oynadığı destekleyici rolü, kendi politikaları için hâlâ oynadığını da iddia edebilirdi. Fakat Mervânîlerin yönetiminde, Hz. Muhammed'in (sav) bıraktığı mirasın siyasî ve fikrî veçheleri farklı halk kümelerince tedricen sadece temsil edilmekle kalmadı; aynı zamanda bunlar kendilerini zımnî, hattâ aktif bir karşılıklı muhalefet içinde buldular. İç savaşlar, Hz. Muhammed'in (sav) tesis ettiği dengeyi aslında ciddî biçimde zayıflattı. İbn Zübeyr'in komutası altında, önderliği yeniden kazanmak isteyen Hicaz müslü-

---

Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem," *Ars Orientalis* , 3 (1959), 33-62. Biz figürel imajlardan kaçınmayı, ikonografik eğilimle beraber, daha sonra ele alacağız.

4. Martin Sprengling'in "From Persian to Arabic", *American Journal of Semitic Languages,* (56 [1939], 175-224, 325-36) makalesi, ilk müslüman yönetimine dair, büyük ölçüde daha sonraki kâtib literatürü temeli üzerine kurulu çok değerli bir çalışmadır. (Makalenin vezir deyimi üzerine olan daha sonraki kısmı büyük ölçüde aşılmıştır.)

manlarının bu teşebbüsünün yenilgiyle sonuçlanması ve Şiî ve Hâricî hareketlerin bastırılması, haliyle, için için kanayan bir yara halini aldı.

Yeni nesil —ve sadece Medine'dekiler değil— İslâm'ın şahsen onlara demek istediği şeyin, siyasî zaferinin teminat altına alınması olduğunu keşfetmeye başladıkça, onların düşünüşleri iç savaşların tecrübeleriyle derin şekilde renklendi. Cemaat, yani müslüman topluluğun birliği anlayışı, halifenin kim olacağı konusunda kabul edilmiş olsa da, kapsamlı bir İslâmî ideal olarak kifâyet etmedi. Çokları, (Hâricîlerin önceleri kendi tarzları içinde ilk önce ısrar ettikleri gibi), Kur'ân'ın cemaatin yaşayışında daha aktif bir rol oynaması gerektiğini hissetmeye başladılar. Bu yüzden, mağlup olmuş hiziplerle ilgisi olanların çoğu, sadece Irak'ta değil, Hicaz'da bile, Araplar arasında hâkim eğilimlere muhalif yarı-siyasî, yarı-kültürel bir kütle teşkil etmeye başladılar. Onların görüşünde, İslâm cemaati, iktidar içindeki konumu büyük ölçüde güçten ve kabile ittifaklarından kaynaklanan insanların liderliğinde yapılan fetihlerin ganimetlerine dalmış gidiyordu. Böylesi bir halet-i ruhiye ile, İslâmî ideallere özel bir ilgisi olan nisbeten az sayıda insan arasında, bir muhalif eğilimin şu veya bu derecede yaygınlaşması tabiîydi. Onlar bu ruhla, daha derunî ve daha evrensel bir İslâmî anlayış oluşturmaya başladılar. Müslümanlar arasındaki en muttakîlerin liderliğinde, yeryüzüne adaleti nakşedecek bir toplum tasavvur ediyorlardı.

Önlerinde, şahsî yaşayışlarında ilahî buyrukların bütün ağırlığını duyup, bütün müslümanlara Kur'ânî buyrukların ne olduğunu hatırlatmaya çalışan birkaç örnek insan vardı. Tâ ilk nesilden başlayarak, ilk halifelerin azarını, onları da dünyevî gördüğü için cidden üzerine çeken Hz. Ebû Zer gibi (v. tah. 652) müslüman fertler vardı. Fakat şimdi bu gibi şahsiyetlere, artık sadece garip birer zahit gözüyle bakılmıyordu.

Mervanî devrinin örnek müslümanı, Basra'daki meşhur vaiz (ve bir zaman için kadı olan) Hasan el-Basrî idi (v. 728). Azat edilmiş bir kölenin oğlu olan Hasan el-Basrî, Medine'de, Hz. Muhammed'in (sav) ailesine yakın bir çevrede büyüdü. Yoğun biçimde Kur'ân'ın özüne daldı ve bunun meyvelerini, Basra'daki muazzam hutbeleri kadar, pervasızca dosdoğru bir tavır alışıyla da gösterdi. Bütün hiziplerin; vali Haccac'ın da, Haccac'a en fazla nefret edenlerin de, hürmetini kazandı. Hasan el-Basrî, Mervanî idaresini kabullendi; fakat Mervanîleri, yanlışlarını gördüğünde eleştirdi. Abdülmelik, rejimin tenkidini tazammun eden dinî münazaralar çıkardıkları ve kısmen, tasvip etmediği teolojik konumlar ileri sürdükleri için Suriye'deki insanları cezalandırmaya kalktığında, meşhur Hasan el-Basrî'nin hemen hemen aynı şeyleri öğrettiğini farketti. Konu şuydu: Âdil olan Allah insanları hür bırakır ve insanlar doğruyu ancak kendi iradeleri ile tercih ederek yaparlar. Abdülmelik, Hasan el-Basrî'den bunu vuzuha kavuşturmasını istedi; ki besbelli, ihtiyatlı bir

cevab-ı red bekliyordu. Fakat, insanların doğruyu yapıp yapmamada hür olduğunu vurgulama, tâ ki onların manevî sorumluluğunu böylece gündeme getirme gereğini duyan Hasan el-Basrî, ileri sürdüğü tezin haklılığını açık bir şekilde gösterir bir mukabelede bulundu ve Abdülmelik ona ilişmedi.[5]

Hasan el-Basrî örneğinden ve onun öğretisinden ilham alanlar, sık sık, doğrudan Mervanî saltanatına muhalefet etmeseler bile, hükûmet aleyhtarı bir hava uyanmasını teşvik ettiler. Tedricen, bunlar ve başkaları, Mervanî halifeler ile bu halifelerce izlenen politikaların temsil ettiği Arap hayatına dair genel bir eleştiri geliştirdiler. Bu gibi tartışmalar sayesinde, kelimenin tam anlamıyla İslâm beşerî kültüre rengini veren en kapsamlı unsur halini almaya başladı.* Bununla birlikte, tecrit edildikleri sürece, düş peşindeki takvâcılar, siyasetin dışında kaldılar.

Fakat böylesi insanlar, nisbeten daha az dindarca düşünen sair insanlar arasında kendilerine müttefikler buldular. Ortalama bir müslüman Arap, Mervanî sultanları dinî liderler gibi destekledi; çünkü, İslâm'ı koruyarak, Arap cemaatinin manevî birliğini —zaptedilmiş bir Arap olmayanlar toprağında konumunu korumaya mecbur kalan bir yönetici sınıfın birliğini— teminat altına almışlardı. Fakat, güçlü manevî konumuna rağmen, Mervanî rejiminin politikalarına maddî engellemeler getiren pek çok grup vardı. Suriyeli Arap birliklerinin gücü üzerine bina edilen Mervanî rejimi, Suriyelileri diğer Arapların, özellikle Irak'ın hasım Araplarının üstüne; ve hepsinden öte, Hz. Muhammed'le akrabalığı olan ve Medine'ye yerleşmiş müreffeh eski ailelerin üstüne çıkarmıştı. Büyük ailelerin haysiyetli bağımsızlığına karşı Haccac'ın kanlı şiddet hareketlerine girişmesi asla unutulmadı. Siyaseten daha az tercih edilen bu Araplar, daha fazla siyasî güç kazanmak veya hattâ iktidarın yerini kendilerine daha yakın kimi noktalara doğru değiştirmek isteyeceklerdi; ki bunu, tercihan Hicaz ve Irak'ın desteğine bağımlı olacak eski bir Medine ailesini yönetici olarak öne sürmekle yaptılar. Böylesi hoşnutsuzluklar, oldukça karmaşıktı. Ve Mervanîler, Velid zamanından sonra Arap kabile kavgalarında taraf tutar gibi olunca, bu hoşnutsuzluk iyice pekişti.

Uzun vadede, bu gayrimemnun Araplardan daha önemli bir grubu, garnizon kasabalarının ahalisi içinde yükselen kesim oluşturdu. Ancak oluşum halindeki bu kesimin menfaatleri ahalininkiyle çatışma halindeydi. Giderek

5. Hasan el-Basrî üzerine *Der Islam*'da H. Ritter, (21 [1933], 1-83) ve H. Schaeder (14 [1924], 1-66) tarafından yapılmış değerli mukayeseli çalışmalar vardır.

* Bu cümlenin tam tercümesi "Bu gibi tartışmalar sayesinde, kelimenin tam anlamıyla İslâm beşerî kültürün kapsamlı bir veçhesi olarak, bir biçime bürünmeye başladı" şeklindedir. Çeviri metnimizde yer alan cümlenin belki daha az sadık, ama daha hakikatlı bir çeviri olduğu düşüncesindeyiz. [Çev.]

sayıları artan bir Arap olmayan insanlar grubu, kendilerini Araplarla bağdaştırmıştı ve genel anlamda müslüman Arap merkezlerinin hayatında yerini almıştı. Bunlar, bir Arap kabilesine "yanaşma" olarak, usulen bağlı olmuşlardı (ve bu yüzden *Mevâlî*, yani "bağlılar," veya "azatlı köleler" diye isimlendirildiler). Bunlar Arapça konuşmayı öğrenmişlerdi ve çoğu, Arap cemaatıyla tam olarak özdeşleşmenin bir esası olduğu için İslâm'ı kabul etmişti. Ancak, müslüman olmakla beraber, ne onlar, ne de onların soyundan gelenler, Arap soylular sınıfının tam üyeleri olarak muamele gördüler; gerçekte, öyle muamele görmeleri ancak garnizon kasabalarınca oluşturulan, ortak gelenek ve tecrübelere beraberce bağlanmış hayli küçük bir elit zümre öngören sosyal düzeni çökertmekle olabilirdi. Müslüman Mevâlî, maamafih, bundan pek memnun kalmadı; Arap soyundan olma esasından ziyade, İslâm'ı kabul esası üzerine lütuf dağıtacak bir yönetimi ve bir toplumu temenni etmek için, her türlü sebep de mevcuttu. Bu yüzden, Araplar kadar Arap-olmayanlar, yani geniş müslüman grupları, bir nebze değişim temenni ettiler ve eğer Mervanî rejiminde herhangi bir zayıflık zuhur edecek olursa, başkaldırı projelerini acilen tatbike koymayı denemeleri muhtemeldi; ancak, kurulacak yeni düzenin onların lehine olması şartıyla.

Fakat, Mervanîlerin hiçbir rakibi, Mervanîlerin cemaat idealine dayalı manevî konumlarını sarsamadıkça, ciddî bir tehdit husule getiremezdi. İşte burada önemli bir rol oynayabilir ve aynı zamanda siyasî açıdan tecrit edilmişliklerini bertaraf edebilirlerdi. İslâmî takvayı başka bir menfaatin üstünde tutan böylesi erkekler ve kadınlar, hem gayrimemnun Araplar, hem müslüman Mevalî arasında ve hattâ bizzat Suriyeli Araplar arasında, mevcuttu. İlk fetih günlerinin büyük heyecanlarının yatıştığı şu sırada, İslâm'ın gerçekten ne mânâya gelmesi gerektiğini daha sıkı biçimde mütâlâa etme fırsatı buldukça, onlar İslâm'ın imtiyazlı bir yönetici sınıfın gıptayla bakılan ve imrenilen bir alâmeti olmanın ötesine varması lüzumunu idrâk ettiler. Yoldaşlarının dertleri, onların istenenin ne olduğunu daha bir şiddetlice görmelerini sağladı. Fakat böylesi bir bakış açısı, rejimdeki manevî zayıflık noktalarını çok açıkça keşfetmelerine yol açtı; böylece, potansiyel muhalefetin bütün ögeleri için hareket noktası oldular. En sonunda, toplumun birliğini bozacak ve böylece, belki, beraberinde İslâm'ı da ortadan kaldıracak bir seri yerel isyankârlıktan ziyade, bütün muhalefeti tümüyle İslâmî bir eğilim içerisine toplamayı başardılar. Fakat, büyük kitleler arasında, muhalefet için başka vesileler olmasaydı, etkileri bu kadar büyük olmazdı.

Ben burada "din-eksenli düşünen kesim" ögesine, muhalefetleri idealist dinî tonlar taşımak kaydıyla, Mervanî saltanatına muhalif, veya en azından hâlihazır müslüman hayatına eleştirel bir gözle bakan değişik tüm grupları kapsayacak genel bir terim olarak atıfta bulunuyorum. Şüphesiz, öncelikle, daha sonra *ulemâ* denilen, önderliğin ekserisini elinde bulunduran dinî uz-

manlarından bahsediyorum. Aynı zamanda, onların takipçilerinden, daha sofu olanları, buna dahil edilebilir; çünkü en başta ulema ve diğerleri arasında kesin bir çizgi yoktu. Bizim "din-eksenli düşünen kesim" olarak işaret ettiğimiz bu sosyal öge, daha sonra Sünnî ve Şiî ulema diye kesin çizgilere ayrıldı; ve geniş halk kitlelerindeki taraftarları, az ya da çok, bir mezhep bağlılığıyla söz konusu âlimlerin peşlerinden gittiler.

Din-eksenli düşünen kesimin konumu, ileride göreceğimiz gibi, çok kapsamlı kültürel tazammunlara yol açtı. Bu kesim, İslâm'ın bir yönetici sınıfın nişanesi olması olgusuna nadiren karşı çıktı; hıristiyan ve yahudilerin, barışçı bir şekilde tâbiiyet durumunda kalmalarıyla mutmain idiler. Fakat en azından müslüman sınıf içerisinde İslâm'ın, Mervanî devirlerinde sık sık olduğu gibi, sadece böylesi bir nişâneden ibaret kalmamasını istediler. İstedikleri, İslâm'ın temel inançlar, belirli örfler ve temel maneviyat bakımından asgarî bir sosyal standarttan daha öte bir anlam taşımasıydı. Bunu mücerret herhangi bir tarzda formüle etmeksizin, İslâm'ın kendi hukukunu, öğretisini, âdâb-ı muaşeretini, özel hayata ve kamu düzenine dair kendi ilkelerini de beraberinde getirmesini; (prensip olarak) İslâm-öncesi tarzlara dayanmaksızın, kendi kendine yeterli olmasını beklediler. Şu devirde, onlar, müslüman hayatının herhangi bir veçhesine dair özellikle radikal hiçbir talepte bulunmadılar: şikâyete sebep haller nisbeten azdı ve yeri belli edilebilirdi. Ancak, düşüncelerinin özü, yeni toplumun eskisinin bozukluklarından kurtulmuş olması gerektiğiydi.

Bu genel görünüş, iç savaşların takip ettiği çıkarlar oyunundan daha derin tarihî köklere sahipti. İslâm'ın özü, din-eksenli düşünen kesime, kendi ideallerini gayrimemnunların çıkarlarıyla da uzlaştırma imkânı tanıyordu. İslâmî gelenek Hz. Muhammed zamanında daima siyasî fikirler geliştirmişti; ve bunun bir vecibe olduğu, Ridde savaşlarında doğrulandı. Bu yüzden, İslâmî gelenek her zaman sorumluluğu bilen eşitlikçi bir sosyal taahhüdü uhdesinde taşıdı. Mervanî devirlerinde bu taahhüt muhalefeti meşrulaştıracak şekilde yorumlanarak, bizzat İslâm'a dayanarak, Mervanî iktidar aleyhine döndürülebilirdi. İsteyen, daha meşru ve eşitlikçi olduğu öne sürülen Mervânîler-öncesi döneme geri dönmeyi isteyen Suriye-dışındaki Arapları destekleyebilirdi. Başlangıçta, bu hâtıra, Hz. Muhammed'in (sav) hayatından başlayarak ilk müslüman toplumuna ve özellikle Hz. Ömer zamanına atıfta bulundu; buralarda, din-eksenli düşünen kesim için, tam bir mütedeyyin toplum örneğinin henüz unutulmamış ayrıntıları vardı. Tedricen, en azından Şiîler arasında, ideal dönem —Hz. Ali'nin hilâfet dönemi müstesna— bizzat Hz. Muhammed'in (sav) yaşadığı dönemle sınırlı kaldı. Her iki halde, isteyen değişik muhalefet ögelerinin tüm siyasî gücünü böylesi bir hâtıraya râm edebilirdi.

Mervanîler, genel olarak onlara muhalefet eden bu din-eksenli düşünen grupların birçok mensubundan ne daha az, ne de daha çok dindardılar. Fakat,

güçleri, geniş çapta Arap yönetici topluluğunun iktidarına ve birliğine ve de Suriye Araplarının özel konumuna dayalıydı; kendileri bir azınlığın pratik olmayan bir programını benimseyecek konumda değillerdi. Kendilerini içinde buldukları bir cemaattan devraldıkları idarî mekanizmanın, iktisadî düzenin, kanunî ölçülerin, sanatların ve öğrenim birikiminin keyfini sürüyorlardı. Sarayları, alışılmış Helenistik modaya göre dekore edilmişti; çıkardıkları vergiler, onlardan önceki yönetimlerce çıkarılan vergilerin esasen aynıydı; ve evraklar —bir zaman sonra— Yunanca veya Pehlevîce yerine Arapça tutulduysa da, bu aynı kayıtların Yunan veya Pehlevî tarzında tutulmasından daha sonraydı. Başka ne yapabilirlerdi ki? Bırakın müslüman olanını, müşrik Arap geleneklerinde bile, bunların örnek alınabileceği birşey yoktu. Bununla beraber, bid'atlerin gayriislâmî "yenilikler"inden dolayı, muhaliflerince kendilerine fasık yani "dine saygısız" yaftası yapıştırıldı ve kimi zaman İslâm'a ihanetle suçlandılar. İslâm'ın sosyal mesajlarını icra etme görevi, mümkün mertebe onlarsız tamamlanmalıydı.

DİN-EKSENLİ DÜŞÜNEN KESİMİN PROGRAMI

Sözkonusu kesimin hâlihazır sosyal ve tarihî durumda yaşanan hoşnutsuzluklara cevaben sunduğu teklifler, "Kur'ân ve sünnet"e göre hükûmet olarak özetlendi. Fakat bu münhasıran ne mânâya gelebilirdi? Kur'ân'ın ne olduğu yeterince açıktı; fakat kendi içinde, gündelik hayata ilişkin kurallar vermiyordu. Mesele, bir kelime olarak saf biçimiyle "temel uygulama" mânâsına gelen sünneti belirlemede yatıyordu. Sünnete aykırı diye karşı çıkılan şeyler, müslüman Arapların beklediği —veya ümit etmiş olduğu— davranıştan keyfî bir sapmayı ifade ediyordu. Merkezîleş-miş bir monarşinin gelişiminden ayrı tutulamaz olan imtiyazlı Arap aileleri lehine yapılan kısıtlamalar ve itibar düşürücü şeyler, *bid'at* denilen yenilikler olarak görüldü; ve görünür biçimde, daha liberal ilk yöneticiler devri —bilhassa Hz. Muhammed'in (sav) ve Medine halifelerinin devri— herkesin olması gereken şeyin modeli diye üzerinde anlaşabildiği sünnet olarak anıldılar. (Sünnet kelimesi, İslâm'dan önceki Araplarca, genel kabul görmüş örfî uygulamalar için kullanılmıştır). Aynı zamanda, şu da kabul edildi ki, bid'at, yani kötü yenilik, tamamen yöneticilerin meselesi değildi; onların iktidarı ve keyfîliği kısmen müslümanların manevî ihmal-kârlığının ve lüks alışkanlıklarının sonucuydu— çünkü bu terimler içinde, maneviyatçılar, doğal olarak bu açılardan Arap yönetici sınıfının fethedilen ülkelerin kültürel ve sosyal hayatı içinde eriyip gittiğini görüyorlardı. Dolayısıyla, sünnete itaat, hem yöneticiler, hem de geniş çapta müslümanlar için ilk halifeliğin ve (veya, bazı Şiîler arasında, sadece) Hz. Muhammed'in zamanının kurallarının yeniden yapılanması demekti; böylesi zamanlara dayanmayan şey bid'atti ve müslümanın hayatından bertaraf edilmesi gerekirdi.

Bu program (bir talep böylesine genelleşmişse ona program denebilir), bir sınıf olarak müslümanları teb'a halklardan ve onların değişik geleneklerinden ayrı tutma esasına dayanıyordu. Eğer teb'a halkların bir üyesi İslâm'ı kabul ettiyse, bu müslüman karakteri içerisinde erimeliydi. Fakat, müslümanların ayırıcı özelliği, sadece onların Arapçılığı olamazdı. Zaten herkes kendi Araplığını yeterince biliyordu ve daha kötü veya daha iyi Arap gibi bir ayırım, bölücü kabile rekabetleri içinde ifade olunmaktaydı. Müslümanların ayırıcı özelliği ise, İslâm olmalıydı. O halde, asıl sünnet tatbikatı, Arap sünneti olamazdı; ancak ve ancak İslâmî sünnet olmalıydı. İlk halifelik devirlerinde dikkate değer olan şey, Arap kurallarının değil, İslâmî kuralların temsiliydi.

Bu, fethedilmiş topraklardaki Arap toplumunda İslâm'ın tekrar ağırlık kazanması demekti. Müslümanlar, İslâm tarafından bir araya toplanmış bulunan bir Arap toplumu olmaktan çıkıp; Arap dilini kullanan, Arap mirasının cüz'lerine hürmet etmekte olan bir İslâm toplumu halini almalıydılar. Bu, nihaî olarak, şu demekti: İslâm, nihaî olarak kişinin ancak Hz. İbrahim'in (as) soyundan olanların gelenekleri içerisinde asimile edilip eridiğinde topluluğa tamamen girebildiği, yahudi Benî İsrailciliğine benzer bir Benî İsmâil dini olmayacaktı. Hz. İsmail'in (as) silsilesinin insanları olarak Arapları yüceltme ve sınırı etnik ayrımla çizilen bir toplum husule getirme imkânları mevcutken, İslâmî görüşün kapsamlılığı, siyasî misyonuyla beraber, İslâmî idealizme daha evrenselci istikamette bir biçim vermekle kendini hissettirdi.

Bu her zaman için radikal bir tersine dönüş demek değildi; eski Arabî unsurların çoğu, ilk İslâmî devirlerde İslâmî olarak kabul edilmeleriyle kutsanmışlardı. Bazı noktalarda mutabakat vardı; meselâ, Arap kabile mensubunun dokunulmazlığı anlayışı, gerçekte, onun İslâm'ın koyduğu cezaî müeyyidelere bağlılığıyla yıkılmış; fakat, diğer taraftan, bir müslümanın diğer hiçbir müslümanca kısıtlanması meşru olmayan bir ferdî izzete sahip olduğu gerçeğiyle takviye edilmişti: Bütün müslümanlar tek bir kabile gibi olacaktı. Din-eksenli düşünenler, bu yüzden, bir tür kabilevî talebi destekleme eğilimindeydiler. Yani, hür olan her müslüman, Arap kabile mensubunun şahsî hürriyet ve izzetine sahip olmalıydı. Kendi rızası olmaksızın, hiç kimseye itaat etmeye mecbur olmamalıydı. Bu devlet-aleyhtarı tavra uygun olarak, şehirli lüksüne ve sosyal ayrıma karşı bir güvensizlik de vardı. Eski Araplar, refah merkezlerinden uzakta, meselâ görsel sanatlar namına çok az şeye sahiptiler. Hz. Ömer gibi insanlar, fetihle ganimet olarak aldıkları sanat eserlerini rahatça takdir ediyorlardı, fakat şimdi bazı din-eksenli düşünenler bu gibi şeylere karşı din kökenli kuruntular çıkardılar. Muhtemelen, bir Allah inancına dayalı avamî geleneklerde daima mevcut olan lükse ve şatafata güvensizlik tavrından destek alarak, onları daha önceki, putçuluk kasdıyla oymalı ve desenli objeler kullanılması tavrına benzettiler ve bid'at olarak mahkûm ettiler.

Tedricen daha açık hale gelen bu yeni tavrın önemli bir sonucu, bütün hür müslümanların, esasen eşit bir temel üzerinde muamele görmesi gerektiğiydi. Medine'nin, Hz. Muhammed'in (sav) en yakın ashabının soyundan gelen büyük aileleri, sosyal önceliğe sahip olmamakla kalmayacak, kamu politikasında çalışanlar da bir seviyede olacaktı. Burada, yaygın taleple uyuşan ve gayrimemnunların çoğunca da ileri sürülen, din-eksenli bakış açısının mantıkî bir sonucu, müslüman sınıf içerisinde hiçbir keyfî sınıf veya rütbe ayrımı —ne (ayrılıkçı kavgalara yol açan) kabile mensubiyetine dayalı ayrımlar, ne de Mervanî iktidarının ona dayandığı, Suriye'ninki gibi askerî güç bloklarına dayalı ayrımlar— olmamasıydı. Talep edilen şey, hangi bloktan olursa olsun, en azından bütün Arap müslümanların, fethin nimetlerini —yani, fethedilen ülkelerden gelen varidata dayalı ganimeti ve maaşları— eşitçe, (hiç olmazsa, fethe katıldığı derecede) paylaşmasıydı. Hem (ilaveten) Mevâlî nüfuslardan gelen müslümanlara karşı da ayrım yapılmamalıydı; onlar ve onların soyundan gelenler, fethe katılan ailelerin soyundan gelenler gibi, aynı haklara, aynı yükümlülüklere ve özgürlüklere sahip olmalıydılar. (Bu sonuncusu, Arapların çok büyük bir çoğunluğunca kabul edilen yegâne mantıkî sonuçtu ve hiçbir zaman çekincesiz kalmadı. Araplar için, değişik küçük imtiyazlar yine de şeriat içinde yer etti.) Bu popüler talep, değişik tezahürleri içinde Mervanî yönetiminin temelleriyle ve hattâ onların gündelik yönetiminin gerekleriyle keskin bir çatışma içindeydi. Fakat, bu talep, imparatorluğun ilkelerine ters olduğu halde, muhalefetin arzularıyla pekâlâ uyuşuyordu; ve daha ötesi, bu, din-eksenli düşünen kesimin talebi olan müslümanca hayat-tarzlarının mütecanisliğinin sağlanması için gerekliydi. Özelde, muhtedilerin asimile edilmesi, o olmaksızın tamamlanmış olamazdı.

Fakat, din-eksenli düşünen kesim, cüz'i birtakım genel ilkelerle yetinemezdi. Onların beklentileri, İslâm'la uygunluk arzetmesi gereken yolların, kesin ayrıntılar içinde tayin ve tesbitini zorunlu kıldı. Tüm görev alanı, ancak zaman içinde görünür olmakla beraber, bu Mervanî devirlerinde uygulamaya konuldu. Bu, birkaç tip uzmanın —ilk müslüman cemaatının aydınlarının— işiydi. Böylesi bir ihtisaslaşma geleneğinin, bizzat Hz. Muhammed'in (sav) hayatı zamanına kadar dayanan en eski örneği, kurrâ, yani Kur'ân hafızlarıydı; ki bunlar, müslümanların ilk ihtilâflarında başı çekenler olmuşlardı. Şimdi, bu hâfız-ı kurrâ her biri kendi küçük değişken okuma parçaları dizisine sahip pek çok okul olagelmiş karmaşık bir entellektüel disiplin geliştirmeye başladı; en sonunda, Kur'ân kıraatini zarif bir güzel sanat haline getirdi. Dilbilgisi kurallarına uygunluğu sağlayan Arapça grameri analizinin Irak'ta başlaması, Kur'ân tilâveti ile görünür biçimde bağlantılıydı.

Belki bizzat Kur'ân'ı muhafaza kadar merkezî olmayan, fakat uzun vadede değişik kültürel sonuçların en verimlisi olan şey, peygamberlere ve hususan Hz. Muhammed'e dair bilgilerin toplanmasıydı. Halk, onun ne yaptığına ve-

ya ne söylediğine dair, *hadis* yani "haber" denilen anekdotları paylaşacak ve sayıları tedricen artan böylesi hadis rivayetleri Peygamberin ve ashabının ne yaptığına veya ne söylediğine dair —dindarca bir hayata örnek olmaya elverişli rivayetler— dilden dile dolaşmaya başlayacaktı.[6] Muhtemelen, Hz. Muhammed'in ashabından bir kısmı, kendi devirlerinde az veya çok onun yaptıklarını rivayet eden insanlar olarak tanınmışlardı; ki, bunlar dindar, yurtsever, veya en azından meraklı kesim içinde, bir dinleyici kitlesi bulurlardı. Sonraki nesiller içinde, hadis râvileri dine dair meselelerde otorite olma ünvanını kurrâ kesimiyle paylaşageldiler.

Bunlar arasında, rivayetleri zaman zaman sistematize ederek biriktirenler de vardı. Hz. Muhammed'in amcasının oğlu Abdullah İbn Abbas'ın yolunu takip eden bir okul, Kur'ân'daki sûrelerin mümkün olduğunca çoğu için sebeb-i nüzul bulmaya ve nakletmeye ve daha genelde değişik sûrelerde ne denmek istendiğini açıklamaya teşebbüs etti. Diğerleri Hz. Muhammed'in (sav) seferlerine veya başından geçen diğer olaylara dair nakiller topladılar. Medine Mevâlîsinden Muhammed İbn İshak (v. 765) Arabistan'da Tevhid inancının ve Hz. Muhammed'den (sav) önceki Kureyş'in tarihçesini ve Hz. Peygamber zamanındaki müslümanlara dair tüm rivayetleri içeren ayrıntılı bir *siyer* (Peygamberin hayatı) kitabı hazırladı. Tarihçenin ana konularından biri, son dakikaya kadar Hz. Peygamber'e (sav) hasım kalmış bulunan Mekkelilere mukabil, Hz. Muhammed'in (sav) Medineli ashabının, Ensâr'ın üstünlüğüydü. Burada (İslâm'ı kabulün bütün geçmiş hataları sildiğinin kabulü ilkesine rağmen) ima edilen şuydu: Medineliler, yani Ensar'ın soyundan gelenler, Müslümanlar arasında liderlik hakkına, ataları Mekke'de Hz. Muhammed'e muhalefet eden Emevî Mervânîlerinden daha çok sahiptirler (İbn İshak'ın kendisinin emîr olarak tercih ettiği adayların Hz. Ali'nin soyundan olanlar olduğu görülür). İbn İshak, peygamberlere münhasır kalmayıp, Arap fetihlerinde muhtevi ve ilk müslüman cemaatına dair, hadis rivayetleri biçiminde, anekdot tarzında korunan tüm olayları da kapsayan eseriyle, doğmakta olan İslâmî tarih okulunun bir üyesiydi. Bu yüzden, müslümanlar, İslâm adına hanedana muhalefetle renklenmiş bir tarihî kimlik duygusunu korudular.

Fakat sosyal amaçlar söz konusu olduğunda, Kur'ân hıfzetmeyle ve hadis rivayet etmeyle meşgul uzmanlardan daha âcilen ihtiyacı duyulan şey, yapı-

6. Hadisi tercüme etmek için, genelde "tradition/gelenek" kelimesi kullanılır, fakat ondan daha uygunsuz bir yanlış-tercüme örneği bulmak güçtür. Çoğu bağlamlarda ve sıklıkla can alıcı olanlarından, hadis, İngilizce "tradition" kelimesinin ima ettiğinin hemen hemen zıddı mânâya gelir. Hadis rivayetleri dökümanterdi, anonim değildi; âşikârdı ve yazılıydı; ağızdan, zamanı bilinmeyecek kadar eski ve kesinlikten uzak değildi; ve çoğu kere uygulanmakta olan örf ve âdetlere zıttı.

lan işlerin İslâmî tarzının ne olması gerektiğini belirli şer'î terimler içinde tesbit noktasında uzmanlaşan insanlardı. Basra ve Kûfe'de, Medine'de, Dımaşk'ta, bu insanlar müslüman mahkemelerinde halihazırda mevcut tatbikatı bir başlangıç noktası olarak ele aldılar ve bunları elekten geçirdiler. Başta fethe katılmış askeriye arasındaki ihtilâfları çözmek için tasarlanan müslüman mahkemeleri, hâlâ nisbeten oturmuş olmaktan uzaktılar; yerleşik bir teknik yapının eksikliğini duyuyorlardı ve kendilerine gelen dâvâların alanı sınırlıydı: bu mahkemeler, böylece yeni fikirlerin gelişimi için mükemmel bir fırsat oluşturuyordu.

Hukukî (ve şahsî) tatbikata ilişkin sorulara karşı aslî bir cevap belirleme teşebbüsüne *fıkıh*, yani "anlayış" denildi. Kur'ân sûreleri, elbette, sarih olduğu zaman tatbik olunurdu; fakat, genel olarak, fakihler fazla sarih olmayan temeller üzerinde çalışmak zorunda kaldılar. Kimi zaman, fakihler, genel bir maslahat duygusuna, kimi zaman yerel birikime—onların bulunduğu merkezlerde daha önce yaşamış, hürmet duyulan müslümanların kararlarına—başvurdular. Tedricen, yerel geleneği (sünneti) orada oturmuş ashaba kadar dayandırıp, böylece İslâm kaynaklarına bağlamak âdet halini aldı. Kimi zaman, hadis râvilerinin—bizzat Peygamber hakkındaki veya ilk halifeler dahil, ashabı hakkındaki— anekdotları, hukukî meselelere uygun düşerdi. Çok güvenilir rivayetler ölçü olarak fakihlerce kullanılabiliyordu. Fakihlerin bazıları, uygulayıcı kadılardı. Diğerleri, Kûfe Mevâlîsinden hali vakti yerinde bir tacir olan Ebû Hanife (699-767) gibi, özel uzmanlar olarak kaldılar. (Ebû Hanife'nin dedesi, azad edilmiş İranlı bir savaş esiriydi ve sonra tacir olmuştu.) Ebû Hanife, ardından gelenlerin fıkhî muhakeme tarzını şekillendiren ve tutarlı küllî bir hukuk sistemi sunmaya teşebbüs eden bir öğretici olarak temayüz etti. Ebû Hanife'nin eseri aracılığıyla, Irak'ın fıkıh geleneği, zamanla bir İslâmî fıkıh modeli halini aldı.

Bütün bu inceleme sahaları ve özellikle Kur'ân ve hadisin hıfzedilerek korunması, *ilm'i*, yani bilgiyi oluşturdu. Böylesi bir ilmi toplama, ayıklama ve nakletme, din-eksenli düşünen kesimin aslî bir faaliyetiydi. Abbasî devirlerinde, bu inceleme dalları zamanla şeriat-eksenli düşünen ulema arasında incelikli, özgün bir entellektüel kültür haline geldi. Fakat din-eksenli düşünenlerin çoğu, özel olarak çalışıp talebeleri kendi görüşleri içinde eğitmeye razıysa da, özel ilim tek başına yeterli değildi ve tatbikata konulması gerekiyordu. Bu, siyasî sonuçlar getirdi. Mervanîlerin bu konuda başı çekmede isteksizliği veya kabiliyetsizliği, onlardan hoşnutsuzluk duygusunu yoğunlaştırdı. Bir askerî yönetici sınıf içinde, askerî reform, bütün kamusal reformların üstündeydi ve iktidar askerî iktidardı. Bu yüzden, daima, her hâlükârda, ciddî bir değişimin başkumandanın silahlı bir mücadele sonucu değişmesi sayesinde geleceği varsayımı mevcuttu. Reform için, devlet gücünün dışında, hiçbir özerk kurum yoktu; ve itaatsizlik, bu seviyede, başkaldırı demekti.

Bu konuda, herkes anlaşıyordu. Fakat başkaldırı Mervanîlerin yerine geçecek bir aday gerektirdi; ve bizzat adayın İslâmî takvanın mücessem bir ifadesi olması gerekiyordu. İşte burada, din-eksenli düşünenler, kendileri içinde ihtilâfa düştüler.

OTORİTE PROBLEMİ: İLİM VE İMAMET

Din-eksenli düşünen kesim içindeki, gerektiğinde, Hz. Muhammed (sav) ve onun ilk halifelerinin sahip olduğu mevkiin ne tür bir otoriteye tevdi edileceği konusunda çıkan tartışmalar, bu fikir birliğine ters düşüyordu. Özelde ülkenin fiilî idaresi için, kamu düzeninin sağlanması ve korunması gibi görevlerin yerine getirilmesi amacıyla böyle bir otoriteye ihtiyaç vardı. En az bunun kadar önemli bir başka ihtiyaç da, gereğinde bir hadis rivayetinin değiştirilmesine kadar varan ilmî tartışmaları halledecek birinin varlığıydı. Cemaat ilkesine dayalı Mervanî iktidarı, düzenli Suriye birliklerine sahipti; o halde, bunun yerini, gücünü muhalefetin önde gelenlerinin istediği gibi Kur'ân ve sünnete dayandıran ne tür bir otorite alacaktı?

Hz. Muhammed (sav) hayattayken otorite sahibi emîr —daha sonra *imam*, yani önder denildi, (çünkü ilk görevi ibadete imamet etmekti)— tartışmasız Hz. Muhammed'in (sav) kendisi olmuştu. Onun vefâtı üzerine, otorite haliyle ona en yakın olan, onun hayat tarzını en iyi bilen (dolayısıyla Allah'ın neyi murad ettiğini en iyi bilen) ve kişiler üzerinde bıraktıkları intibalarıyla, toplum içinde büyük çapta kabul görmüş kişilere kalmıştı. Din-eksenli düşünen kesim, böyle bir imam istiyordu; onların deyimleriyle, bu, muhakkak ki, takvaca en üstün ve Allah'ın iradesini en iyi bilebilir durumda olanın emîrlik konumuna sahip olması; onun cemaatın imamı olması gerektiği mânâsına geliyordu: sıra tatbikatta kimin bu niteliklere sahip olduğuna gelince, ihtilâfa düşüyorlardı.

Bu problemi temelinden—daha Muaviye'nin zamanında—gündeme getirenler, belki de Hâricîler olmuştu. Hâricîler, Muaviye'yle uzlaşmaya yanaşır gibi görünce, Hz. Ali'nin hizbinden koptular ve nesiller boyu, zuhur eden hemen hemen her müslüman yönetimle mücadele ettiler. Hâricîlerin önerdiği çözüm, müfritâne bir çözümdü: kimin takvaca en üstün veya en azından yeterince dindar ve müttaki bir emîr olduğuna karar vermek; gereğinde, bu kişinin emîrliğini kabul edenlerle birlikte olmak; gereğinde, liyakatsiz birini sorumsuzca imam olarak kabul etmiş kendi bildiğini okuyan müslümanlardan ayrılmak, her mü'minin kendi bileceği işti. Günahkârlığıyla, gerçek bir müslüman olmadığını gösteren biri, müslümanları yönetmeye lâyık değildi ve bu yönetimi kabul eden de, İslâmî idealin hainiydi ve dolayısıyla, o da gerçek müslüman değildi. Doğrusu, Hâricîlere —veya onların en müfritlerine— göre, kendi zâhid savaşçıları gerçek İslâm'ın yegâne mensupları idiler. İsyankâr

ÜÇÜNCÜ FİTNE DEVRİ BOYUNCA ANA HÂRİCÎ* (ŞURÂT) HAREKETLERİ

Hz. Ali ve Hz. Muaviye'ye karşı İlk Hâricî (Muhakkime veya Harûriye) İsyanları, Kûfe'den ve bilhassa Basra'dan başlayarak				
Açıkça İsyan İçinde Olmayanlar			Açıkça İsyan Edenler	
İbâdîler	Sufrîler	Şeybanîler	Necedât	Ezrakîler
(Baş öğreticisi, İbn İbad, ortaya çıkışı 684); Abdullah bin Yahya ve Talibü'l-Hakk önderliğinde Üçüncü Fitnede açıkça isyan edene kadar sessiz kalıyorlar; Umman'ın Nezve bölgesinde merkezleşiyor; çoğu illerde, özellikle Mağrib'de grupları var. Hâricî grupların en kalıcı olanı; takiyyeyi (görüşünü gizlemeyi) benimsediler.	Gruplar, Mağrib'de 740'ların başlarında isyana kalkışana kadar sessiz kaldılar; daha sonra (yaklaşık 750) İbâdîlerce Kayrevan'da yerlerinden edildiler.	Haccac devrinde ve sonrasında Dicle boyunda birkaç baskınları oldu; Dahhâk bin Kays komutasında üçüncü fitnede Irak ve Cezîre'de büyük ayaklanma.	İkinci Fitne boyunca Arabistan'da bulunan Necde bin Âmir'in takipçileri	(İsmini, müfrit nazariyecileri ve liderleri Nâfi bin Ezrak'tan alır) Hâricîlerin en şiddetlisi; isti'radı (sözde müslümanlar dahil, herkesi öldürmeyi) kabul ettiler; İkinci Fitnede Irak'ta ve İran'da ayaklandılar; en sonunda 699'da el-Muhalleb tarafından yenilgiye uğratıldılar.

* Hâricî (ayrılan, âsi) deyimi İngilizce bağlamında herhangi bir karışıklığa sebep olmaz; buna karşılık, Arapça bağlamında, yergili bir ifade olarak mütalaa edilebilir, ve her zaman ([kendilerini Allah'a] verenler mânâsına gelen) Şurât'a özgü olmayabilir.

Hâricî grupları hayli küçüktüler; ama kendi aralarında Medine'nin sadakatli mütecânisliğini yeniden husule getirmek ve gerçekte abartmak için yeteri kadar azimliydiler. Emretme yetkisi en küçük günahtan bile azade olabilen ve olan emîrin takvasının ve bilgi ve kabiliyetinin doğrudan bütün müminlerce tasdik edilmesine bağlıydı. Hâricîler nüfusun çoğunluğuna—ki o zamanlar her nasılsa zımmî gayrimüslimler çoğunluktu—tarafsız kaldıkları sürece iyi davranmış, sadece rakip müslümanlara saldırmışlardı.

Hâricî çözümünün tutarlılığı vardı. Fakat, ileri sürdüğümüz gibi, din-eksenli muhalefetinin ana kütlesi, çok farklı çizgiler boyunca bir çözüm aradı; çünkü Mervanî toplumunun büyük kesimini aşmaya güçleri yetmiyordu. Yine de, Hâricî hizbi, sonunda müslümanların ana kütlesinden tecrit edildikleri halde, bir zaman için Hâricî muhariplerine sempati besleyen çok sayıda insan Basra gibi yerlerde ikamet etmeyi sürdürdü ve Hâricî doktrinlerini değişik bir temel üzerinde anlattı. Bu insanlar, bir grup olarak din-eksenli düşüncenin gelişimine faal biçimde katıldılar.

Medine'deki eski ailelerin başta bizzat Medine'de, temelde Hz. Muhammed'e (sav) yakın ailelerden birini halkın da kabulüyle destekleme şeklinde bir çözümleri vardı. Bu aileler, geri kalan müslümanların, böylesi bir adayı destekleyerek, Medine'deki asıl cemaatin soyundan gelenlere biatlarını yenilemelerini istiyordu. Fakat, Muaviye'nin ölümünden sonra, İbn Zübeyr'in Hicaz'da hilâfeti tekrar ele alma teşebbüsünün başarısızlığa uğramasıyla, bu yaklaşım tabanını yitirdi. Pek çok insan, oğlu ilmî hususlarda büyük bir ün sahibi olan Hz. Ömer'in ailesini tercih etmekteydi; ki, çoğu din-eksenli düşünen insan, öğretilerini Hz. Ömer'in oğluna [Abdullah İbn Ömer] borçluydu. Bunlar Mervanîleri cemaatin birliği adına kabullenme eğilimindeydiler—ve dinî öğretileri Suriye'de de kabul gördü. Bizzat Mervanî rejiminin bir reformdan geçirilmesini arzulayanlar da vardı ve onlar da Halife II. Ömer'in şahsında (Ömer İbn Abdülaziz, 717-720) bir süreliğine hayallerindeki halifeyi tahtta gördüler. Başka bir harekete, zamanla şeriat isteyen muhalif gruplar içinde ön plana çıkan gruba —Şiî hareketine— destek vermeye başladılar.

Şîa'nın çekirdeği olan Hz. Ali hizbi Muaviye'nin devrinde, Irak'ın Kûfe şehrinde merkezîleşmiş hayli küçük bir gruptu. Bunlar, müslümanların birliğini ve iktidarını yeniden tesis eden insan olarak Muaviye'ye destek vermede çoğunluğun ittifak etmesinden sonra da, liderlik için Hz. Ali'nin ve ailesinin aday olmasında ısrar ediyorlardı. Hz. Ali sülâlesi, Kûfeliler için, Abdülaziz İbn Mervan'ın—Abdülmelik devrindeki Mısır valisi—ailesinin Mısır'ın özerkliğini temsil etmesi ve daha sonraki Mısırlılar tarafından lider olarak tanınması örneğinden hareketle, Kûfe'nin İslâmiyetin başşehri olması için bir fırsat olarak görüldü. Kûfe, Basra'yla beraber, sadece Irak için değil, ama imparatorluğun eskiden Sâsânî bölümü olan tüm doğu kesimi için en önemli

siyasî, iktisadî ve entellektüel merkezdi; Kûfe'nin dâvâsı, kolaylıkla Suriye'nin doğusundaki bütün müslümanların dâvâsı olabilirdi. (Gerçekte, Kûfe, bölgede tarıma dayalı her imparatorluk için doğal bir çekim merkeziydi.) Hz. Ali'nin merkezî otoritelere karşı "askerlerin hakları"nı ve adaleti temsil ettiği hesaba katıldığında, Kûfelilerin Hz. Ali sülâlesine olan bağlılıkları kolayca, sadece Kûfe'nin istikbaliyle ilgili siyasî bir slogan olmaktan öte, geniş bir yorumlamaya tâbi tutulabilirdi ve böylece sair yerlerde dâvâlarına olan sempati daha geniş mülâhazalarla derinleştirilebilirdi.

Şiîler, küçük adımlarla, giderek önemli bir ağırlık kazandılar. Bu sadece batı İran yaylalarındaki bir Arap garnizon kasabası olan Kum gibi bir kasabada vuku bulmakla kalmadı, aynı zamanda normalde Kûfe liderliğine bağlı olmayan yerlerde de vuku buldu. Hizip belki kısmen Hz. Ali'nin soyuna bağlananların sergilediği azimle büyüdü. Fakat daha kesin olanı, hizbin Hz. Ali'nin sadece Haşimîlerin, yani Hz. Muhammed'in (sav) sülâlesinin bir üyesi olması avantajıyla kalmayıp; Hz. Peygamberin kızı Hz. Fâtıma ile evliliği dolayısıyla, onun soyundan gelenlerin, Hz. Muhammed'in (sav) yegâne zürriyeti oluşu tarihî gerçeğinin avantajını da kazanarak büyüdüğüdür. (Araplar arasında, bir kadın dolayısıyla soyun devamı tâlî, ikincil olarak kabul edilirdi, ancak tamamıyla görmezden de gelinmezdi). Her hâlükârda, Hz. Ali'nin soyundan gelen birinin adaylığı, Mervanî hanedanının son onyıllarına gelindiğinde, aynı şeyi ikinci fitne zamanında ısrarla reddetmiş olan Medine'de bile, çoklarınca kabul edilegeldi.

Hz. Ali'nin soyundan ve onunla akraba olan çok sayıda aday vardı ve her biri Allah'ın rızasına uygun bir cemaatin otorite problemini çözmeye ilişkin değişik formüller ortaya koyuyordu. Bu dönemde Şiîlik, emîrlik için Hz. Ali'nin soyundan (veya Hz. Ali'nin yakın akrabası olan) adayların desteklenmesi anlamına geliyor; kendi içinde ayrıca hiçbir özel dinî doktrin içermiyordu. İddialar, kimi zaman, Medine'de hâlihazır nesil tarafından tasvip gören, Hz. Muhammed'in (sav) ashabından olan Medine ailelerine mensup birinin emîrliğinin, Hz. Muhammed'in (sav) uygulamasının, yani sünnetinin korunmasını ve ilk Medine sâfiyetinin yeniden kurulmasını temin edeceğine dair eski Medine inancının değişik bir ifadesinden öteye varmıyordu. Bu, Abdullah İbn Ömer'inkine mukabil, (Peygamberin amcasının oğlu) Abdullah İbn Abbas'ın ilim geleneğini bütünüyle tercih eden; Hz. Ali'nin soyundan birinin adaylığını—hattâ, Mervanîlerin cemaatin birliği ilkesi pahasına bile olsa—istemeye de eğilimli Medineliler arasındaki normal yaklaşımdı.

Fakat, sadece bir Medine adaylığı durumunda bile, Hz. Ali'nin soyu destek görüyordu. Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin takipçilerinin oluşturduğu bu daha geniş dairede, mütevazi Medineli ümitlerinden daha büyük beklentiler taşıyordu. Çoğunlukla şu veya bu şekilde, ilmin, yani Hz. Muhammed'in

(sav) tarz-ı hareketine ve dolayısıyla Allah'ın iradesine dair bilginin, daha tamam ve bozulmamış halde ancak Hz. Ali'nin ailesinde, veya bu ailenin bazı kollarında kalacağı umuluyordu. Bu, saf bir biçimde Hz. Peygamber'le (sav) açık aile bağı dolayısıyla veya belki daha açık bir ilahî müdahaleyle sağlanabilirdi. Her hâlükârda, Hz. Ali'nin soyundan olanların, daha saf ilimleriyle, emîrliğe daha çok hak kazandığı kabul ediliyordu. Bu hak, kısmen onlara tevarüs eden ilmin bir gereğiydi; ve daha önemlisi, ihtilâfa düşülen herhangi bir ilmî meselede son kararı verecek olan, ilahî tasvip görmüş bir otorite niteliği taşıyorlardı. Dolayısıyla, eğer Hz. Ali'nin soyundan olanlar iktidara gelirse, müslümanlar gerçek İslâmî bilgiye dayalı bir adalet devri bekleyebilirlerdi.

Gerçek İslâmî hayatın temellerinin Hz. Peygamber'in (sav) ilmi olduğu vurgulandıkça, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'le (sav) olan yakın münasebeti daha bir önem kazandı; ve bu büyük ölçüde akraba bağlarından ileri geldiğinden, bu akrabalık bağı yeni dinî havayı uhdesine almış oldu. Hz. Ali'nin soyundan gelenlere, —bilhassa Hz. Fâtıma'nın soyundan olanlara— Hz. Muhammed'in (sav) en mahrem, en yakın aile efradını niteleyen ve Hz. Ali'yi de içine alan bir ifadeyle *Ehl-i Beyt*, "Peygamber evinin ahalisi" denilegeldi. (Bu deyim, çoğunlukla kabilenin kutsal tanıdığı şeylerin muhafızları olan, genelde kabile reislerinin seçildiği aileleri tanımlayan eski bir kabile deyimidir.) Fakat Hâşim'in kabilesinden olanların hepsi, Hâşimîler, özellikle de Hz. Muhammed'le (sav) yakın münasebeti olanlar da Ehl-i Beytten kabul edildiler; bunlar Hz. Muhammed'in (sav) bütün amcalarının soyundan olanları da; sadece Hz. Ali ve kardeşlerinin soyundan gelenleri, yani Talibîleri değil, aynı zamanda Hicret'ten epey sonraya değin İslâm'ı kabul edememiş Abbas'ın soyundan gelenleri, yani Abbasîleri de içeriyordu. Bütün bu aile silsileleri, Hz. Ali soyuna bağlıcılıktan yararlanabilirdi. ("Bağlıcılık" (loyalism) ifadesi, özelde Hz. Ali'nin soyuna bağlılık (loyalty) için, ama daha genelde bu bağlılıkla ilişkili tüm tavırlar bileşimini anlatmak için kullandığım bir ifadedir.)

Son Mervanî onyıllarına kadar Hz. Ali'nin soyuna bağlıcılık anlayışının radikal bir biçimi gelişmişti; kimi insanlar aslî ilmin tamamının ve daha genelde şuura ilişkin noktalarda karar verecek ve topluluk üstünde emîrliği yüklenecek irsî otoritenin tek başına Hz. Ali'nin soyağacı silsilesinden birinde olabileceğini düşündüler. Böylesi bir silsilede, her zaman için, açıkça selefince (*nass*'la) tayin edilmiş, irsî olarak Hz. Ali'nin soyundan gelen, tek kesin meşrû imam olacaktı. Bu yüzden şu anda yönetiyor veya hattâ yönetimi ele geçirmek için bir teşebbüste bulunuyor olsun olmasın, daima gerçek bir imam vardı. Onu bulmak ve hükümlerine itaat etmek, her müslümanın sorumluluğuydu. Dindar biri, bu yüzden, belli bir süre için Mervanî halifelerinin haksız yönetimine katlanabilirdi; çünkü kendi hayatına yol göstermede, hiç olmazsa, burada ve şimdi mevcut olması muhtemel gerçek imamın ilmine başvurabilirdi. Böylesi bir imamet anlayışı, süregelen muhalif bir halk kütlesi-

nin, özel siyasî hareketlerin akıbeti ne olursa olsun, süregelen bir imamlar silsilesine bağlanmasını mümkün kıldı. Bu anlayış, müslümanların bütünüyle rekabete girmeksizin, böylesi muhalif kütleler arasında kabul görebilen özel birtakım dinî düşüncelerin sistematik biçimde gelişimini de teşvik etti. Burada, daha sonra büyük önem kazanan hizipçi bir Şîîliğin köklerini görürüz.

Sekizinci yüzyılın ortasına gelindiğinde, Şîîlerin farklı gruplarınca kabul edilmiş, her biri imametini kesintisiz Hz. Ali'ye kadar bağlayan böylesi iki imamet silsilesi oluşmuştu. (İlk Şîa'nın adaylarını gösteren şema, bu tür bir imametin zamanla nasıl önem kazandığını gösteriyor.) Bir silsile Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in büyük torunu Câfer-i Sâdık (v. 765) tarafından temsil ediliyordu; ki, onun imameti, Şîîlikte sonradan gelenlerin çoğuna temel teşkil edecekti. Câfer'in babası, Muhammed el-Bâkır'ın da, (v. tahminen 737), zaten kendisini nass'la tayin edilmiş, dolayısıyla zamanın tek meşru imamı olarak tanıyan takipçileri vardı; en azından bir hadis râvisi olarak tanınıyordu. Câfer de kesinlikle böylesi bir imam olarak tanınıp kabul gördü; ama hadisi ve bir de muhtemelen fıkhı, sadece kendi "şîa"sına, özel takipçilerine değil, Sünnîler arasında daha sonra otorite olarak temayüz eden sairlerine de öğretti. Zamanın en faal teolojik düşünürlerinden bir kısmı, onunla ve oğlu Musa el-Kâzım'la irtibat halinde oldu. Hz. Ali'nin oğlu İbnü'l-Hanefiyye'ye dayanan ikinci silsilenin otoritesinin, ikisi Suriye Mervanîlerinin çöküşü sırasında başkaldırılara öncülük etmiş en azından üç ayrı insana atfedildiği görülüyor. [7]

Hâricîler, Şîîler ve rakipleri arasındaki, imamete dair bütün bu ihtilâflar ilim dairesinde daha ileri sorulara yol açtı veya en azından onları keskinleştirdi. Çünkü, müminlerin emîrinin nasıl seçilmesi gerektiğini bilmek; İslâm'ı temsil edebilir durumda olanını görmek, kimin ilim sahibi olduğunu belirlemek, bir ilim meselesi olmalı, gerçekte, sadece yönetici seçiminde değil; genelde sorumluluk sahibi bir müslüman olarak, gerçek bir müslüman; yani ilahî emirlere içtenlikle inanan bir kişi olmanın ne mânâya geldiğini bilmek, herkesin en önemli meselesi olmalıydı. Ve bu, imanın, ruhun ve bizzat ilmin mahiyeti hakkında fikir yürütmek demekti. Bu fikir yürütme, şu veya bu şeyin

7. İlk Şîa'da dinî ve mezhebî boyutların gelişiminin tahlili için bkz. benim Gulât'ın fikirlerini de müzakere ettiğim "How Did the Early Shî'a Become Sectarian?" *Journal of the American Oriental Society*, 75 (1955), 1-13. Bu makale ilk Şîa'nın, özelde Câfer'in imamet silsilesinin durumunu sergilemeye çalışıyor, ama Şîa'nın nasıl böylesine önemli hale gelmiş olduğunu açıklama noktasında pek birşey söylemiyor. Bu makalede, belirli fikirlerin doğuşuna ilişkin düşülen tarihler güvenilir bir dayanaktan ziyade, kıt sayıda delile bağımlı durumdaydı. Şimdi, meselâ Gulât'ın düşüncelerini disipline etme çabasının Câfer tarafından esasen Mansur dönemindeki Şiî-aleyhtarı reaksiyona cevaben başladığı tezini şüpheyle karşılarım.

İLK ŞİA'NIN ADAYLARI

Haşim
Abdülmuttalip

Abdullah
Hz. Muhammed (v. 632)
Fâtıma ▪
HASAN (v.tah. 669; 661'de hilâfetten çekildi)
HÜSEYİN (v. Kerbelâ'da, 680)
Hasan
Ali Zeynü'l-Âbidîn
Abdullah
• MUHAMMED el-Bâkır (v. tah. 737)
ZEYD (740'ta Kûfe'de başkaldırdı)
İbrahim
MUHAMMED (en-Nefsü'z-Zekiyye)
(762'de başkaldırıya öncülük etti.)
• CÂFER-İ SADIK (v. 765; İsnâaşeriye ile İsmailî Şiaların baş öğreticisi)

Ebu Talip
Hz. ALİ (v. 661) ▪ el-Hanefiyye
Câfer-i Tayyar
MUHAMMED (v. tah. 700; 685-687'de Muhtar'ın imamı; bazılarınca Mehdî olarak geri dönüşü beklenir)
Abdullah
Muaviye
• EBU HAŞİM nass'la imameti Muhammed b. Ali'ye terketti (v. tah. 716)
ABDULLAH (744-747 isyanında imam)

Abbas
Abdullah
Ali
• MUHAMMED (v. 743)
• İBRAHİM (749'da II. Mervân tarafından öldürülen imam)
Ebu'l Abbas • es-SEFFÂH (s. 750-754)
Ebu Câfer • el-MANSUR (s. 754-773)

Büyük harfler kendi hayatlarında imam olarak kabul edilenleri gösterir.

• Bu adaylar konumlarını kendi ömürlerinde en azından bir nebze nass doktrininin gücünden aldılar; yani buna göre, imam aktif olarak (hak iddia ediyor olsun olmasın) seleflerince tayin edilir ve yalnız o meşruiyete sahip olur. Muhtemelen Abdullah b. Muâviye de bunlar arasında düşünülebilir.

Hz. Muhammed (sav) ve ashabının tavrı olması lâzım geldiğine kendilerini ikna eden insanlarca nakledilen hadis rivayetlerinde, kısmen korundu; kısmen, bağımsız önerme biçimini aldı. Mervanî devirlerindeki din-eksenli gruplar tablosunda görülebileceği gibi, din-eksenli düşünen kesim, her bir ana kasabada sıklıkla (kimi zaman kısmen kabilevî hiziplere cevap veren) siyasî hizipler olarak boy gösteren, her biri ayrı ayrı dinî öğretiler geliştiren iki veya daha fazla yerel düşünce okuluna bölünme eğilimi gösterdi; bu yerel okulların hiçbiri, birkaçı anayurdu dışında birkaç merkezde daha kimi mensuplar bulduysa da, genel kabul görmeyi başaramadı.[8]

Belki kısmen hıristiyanlarla yapılan tartışmalardan, belki de hâlâ süregelen kimin iyi bir müslüman olduğuna dair ihtilâflardan hareketle, Allah'ın sonsuz kudreti ile insanların kendi fiillerinden dolayı sorumlu oluşunu telifte, mantıkî bir zorluk bulunduğunu keşfedenler vardı. Bir parça avamîce ifade edelim: eğer Allah her ne dilerse yapabiliyorsa, nasıl olur da insanlar, işlemeye veya onlardan kaçınmaya zorlanmaları Allah'ın kudreti dahilinde olan fiiller yüzünden mükâfat veya mücâzatı, ödül veya cezayı hak edebilirler? Daha kesin ifadeşiyle: eğer Allah gerçekten, Kur'ân'da belirtildiği gibi, yegâne Yaratıcı ise, sadece başka herhangi bir varlıktan daha kâdir değil, bütün bunlardan da tek başına sorumlu olmalı; fakat eğer bu radikal anlamıyla Allah'ın kudreti sonsuz ise, dolayısıyla, Allah'ın yaratışının bir parçasını teşkil ettiğinden, beşerî fiillerden de sorumlu olmalı; o halde, O tek başına bunları irade ediyor olmalı ve fiili işleyen insanlar kendi kaderleri üstünde hiçbir kudrete sahip olmamalı. Kur'ân'da Allah'ın bir kez Ondan gaflette bulunanların yolunu nasıl şaşırttığına dair âyetler, böylesi bir anlayışa yardım eder gibi göründü.[9] Bazı müslümanlar, özellikle Medine'de, insanın cüz'î iradesinin bir yanılgıdan, bir hayalden ibaret olduğu sonucuna vardılar. Buna tepki olarak, diğerleri, Allah'ın irade ettiği şey, yani *kader* teriminin anlamını çözümlediler ve Allah'ın bütün beşerî fiilleri mutlaka belirlemesi lâzım gelmediğini göstermeye çalıştılar; bu kişilere, muhaliflerince, *Kaderîler* denildi. (Bu konuda başı çeken kişi, daha önce gördüğümüz gibi, Medine'de popüler hale gelen,

8. Charles Pellat'ın *Le milieu basrien et la formation de Gâhiz* (Paris, 1953) adlı eseri —başka şeylerin yanısıra— Basra'da çıkan ilk dinî akımlar hakkında pek çok mâlûmat veriyor. Ne yazık ki, Pellat dine ilişkin nosyonlarında, hususan doktrin ve moral arasında acemice mukayeseler serd ve "Sünnî" gibi daha sonra ortaya çıkmış anlayış ve kavramları ilk döneme mal ederken insanı hayal kırıklığına uğratıyor.

9. Mervanîler döneminde Dımaşk'lı Yuhanna'ya (Yahyâ ed-Dımeşkî) isnad edilen, kaza ve kadere ilişkin tartışmaları da içeren kimi fikirler açıkça uydurmadır. —bkz. A. Abel "Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène: son inauthenticité," *Studia Islamica*, 19 (1963), 5-26. Bununla birlikte, bu meselelerin hıristiyanlar arasında da sözkonusu edildiği vâkidir. Öyle görünüyor ki, bu tartışmalar teolojik bir uyarıcı rolü oynamışlardır.

MERVANÎ DEVİRLERİNDE DİN-EKSENLİ GRUPLAR

KÛFE

Şîa: İmamete Hz. Ali'nin soyundan gelenleri ve onlarla hısım olanları lâyık gören (ve Hz. Osman'a karşı çıkanlar):

Ilımlıları: (yani, imametin nass'la tayinini kabul etmeyenler — çoğunlukla mesailerini hadis rivayetleri toplamaya sarfettiler (ve bazıları daha sonra hadis örfünce kabul edildiler)

Râfızîleri: (nass'la tayin edilen bir veya başka bir imam silsilesini kabul ve Medine halifelerine gayrimeşru diye itiraz edenler) — bunlar arasında, nefs, ilham ve imamete dair, Gulât spekülasyonları zuhur etti; Mevâlî bağlantıları vardı.

Mürcie: Mervanîlerin imametini kabule istekli, ama tenkit hakkını saklı tutanlar; en önde gelen Kûfe fıkıh okulu, bunlar arasından çıktı (Ebu Hanife, vs.); Kur'ân tefsirinde İbn Abbas'ı yeğliyorlardı.

Hâricîler (İbadîler): Kûfe'de çok azı hayatta kaldı.

BASRA

Osmaniye: Hz. Osman'ın lehine Hz. Ali'ye itiraz eden, fakat Mervanîleri sadece cemaat hatırına kabule istekli olanlar. Bunlar, Mervanîleri kabul eden, fakat tenkit ve yanlış yaptıklarında karşı çıkma vazifesinde sebatlı; Allah'ın adaletini, insanların doğruyu kendi iradesiyle tercih hürriyetini ve büyük günahları işleyenlerin gerçek imanının noksan olduğunu öğreten Hasan el-Basrî'nin okuluyla çakışıyorlardı.

Mu'tezile: Hz. Ali ve Hz. Osman arasında mukayeseyi reddedenler; Hasan el-Basrî'den, Allah'ın birliğini herhangi bir antropomorfizmin reddini de içerir anlamda vurgulamalarıyla ayrılıyorlardı; görüşleri, Mervanî devirlerinin sonuna kadar halifeliğin her tarafına yayılmıştı; kendilerine özgü fıkıhları vardı.

Hâricîler: Hem Hz. Ali'yi, hem Hz. Osman'ı reddeden ve müslümanlardan hakperest kalanlarca seçilmiş müstakim bir imam arayanlar; büyük günahları işleyenlerin sadece gerçek imandan mahrum değil, şer'an imansız olduklarını düşünüyorlardı; doktrinleri geniş çapta Hâricî gerilla güruhlarınca yayıldı, fakat daha az militanca olanları Basra'da toplanmıştı.

MEKKE'nin peşisıra gittiği MEDİNE

İbn Ömer Okulu: Mervanîleri cemaat hatırına, fakat eleştirerek, kerhen kabul ettiler; daha çok hadis rivayetleri toplamakla meşguldüler, insanın fiillerinin de Allah tarafından belirlenişi üzerinde ısrarla durdular; bir fıkıh taslakları vardı.

İbn Abbas Okulu: Hz. Ali'nin soyundan gelenleri Mervanîlere tercih etme temayülündeydiler (fıkıhta Kûfe'nin ılımlı Şîa'sından bağımsız idiler); Kur'ân'ın tefsiri üzerinde mesai sarfettiler (Mekke'de güçlüydüler).

SURİYE (ŞAM ve HALEP)

Adliye veya *Kaderiye:* Mervanîleri kerhen kabul ettiler; Allah'ın adaletini ve insanın doğruyu kendi iradesiyle tercih hürriyetini, kısmen Hasan el-Basrî'yi izleyerek öğrettiler; özellikle Şam çevresindeki Kelb kabile hizbi arasında yayıldılar.

Cemâ'îler: Mervanîleri eleştirisiz kabul edenler; Medine'deki İbn Ömer okuluna yakındılar, kendilerine özgü fıkıhları vardı.

MISIR

Medine'deki okulların aynı.

HORASAN

Cemâ'îler: Suriye'deki gibi.

Cehmiyye: Mervanîlere karşı hayli eleştireldiler; insanın fiillerinin Allah tarafından belirlendiğini öğrettiler ve antropomorfizme karşı çıktılar; Horasan'da Mervâlî bağlantılı olan *Mürcîe* ile ilişkiydiler.

Kur'ân'ın determinist yorumuna infialle muhalefet eden Hasan el-Basrî oldu.)[10]

Kaderîler, özellikle Suriye'deki, son Mervanîlerden giderek ayrılan, giderek onlara yabancılaşan Kelb kabilesi arasında reform mantığıyla düşünen bir hizip başlattılar. Bir hizbin imamete karşı tavrının formüle edilmesi bağlamında model teşkil eden Fitne savaşlarınca sağlanan sınama ortamında, Kaderîler Hz. Ali'ye karşı Muaviye'yi ve dolayısıyla cemaatin birliği ilkesini desteklediler; fakat aydınlanmış dinî endişe namına Mervanî yöneticileri tenkit etme hakkını saklı tuttular.

Özellikle Hâricîler tarafından gündeme getirilen diğer benzer tartışmalarda, insanlar, insanın Allah'a teslimiyetinin anlamını—dolayısıyla ilgili Kur'ânî terimlerin; *müslüman* , *islâm* (İslâm olan, teslim olma) ve *mü'min*, *iman* terimlerinin anlamını— müzakere ettiler; (günahkârların hükmettiği yönetimin geçersizliğine kâni olan) Hâricîler, islâmın ve imanın halkın hem yönetilen, hem de yöneteni yargılayabilmesine imkân veren elle tutulur gözle görülür bir ahlâkî sonuç taşıması gerektiğinde ısrar ettiler. Hâricî önermelerinden derin biçimde etkilenen, ancak yöneticiler dahil, herkese hüsn-ü zanla bakılmasından yana olan insanlar, kalplerdeki niyetleri ancak Allah'ın bileceğinde ısrar ediyordu. Bu tür bir açık kapı bırakmanın yararını vurgulayan bu insanlara *Mürciîler* [Mürcie] denildi. (Bunların en meşhuru, Kûfeli fakih Ebû Hanife'ydi.)[11] Mürciîler Fitne savaşları problemi üzerine, özelde, Hz. Ali ve Muaviye üzerine; her ikisi hakkında yargıda bulunulmaması gerektiğini,

---

10. Krş. Julian Obermann, "Political Theology in Early Islam: Hasan al-Basrî's Treatise on Qadar," *Journal of the American Oriental Society*, 55 (1935), 138-62. Burada, "kader" meselesinde ilk tavır alanların kaza ve kader yorumuyla kendi günahlarını mazur göstermeye çalışan iktidar ehli olduğu öne sürülüyor; ama bu pek muhtemel gözükmüyor.

11. Hâricî düşüncesinin gelişimi ve onun diğer eğilimlerle iç içe girmesi W. Montgomery Watt tarafından "Khârijite Thought in the Umayyad Period," (*Der Islam*, 36 [1961] s. 215-31) makalesi ile esasen ilk dönemle ilgili olup, Watt'ın başka herhangi bir konudan daha iyi bildiği bu konularda daha da tatminkâr bir araştırma mahiyeti taşıyan *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh Univ. Press, 1962) adlı kitabın 2. ve 4. bölümlerinde incelenmiştir. Wm. Thomson'ın "The Character of Early Islamic Sects," adlı makalesi (*Ignace Goldziher Memorial Volume*, kısım 1, ed. S. Löwinger ve J. Somogyi [Budapest, 1948], ss. 89-116) Hâricîler ile Mürcie arasındaki ilişkiyi ortaya koyuyor. Değişik yerlerde Watt, Hâricîliğin kabilevî biçimde karizmatik bir *topluluk* arzulayan "kuzey" Arap kabilelerini temsil etmesine karşılık, Şiîliğin Yemen krallığına geri dönüş özlemi taşıyan ve karizmatik bir *hükümdarı* arzulayan "güney" Arap kabilelerince benimsenmiş olabileceği gibi, isbatı imkânsız bir tez geliştirmiştir; halbuki, fiiliyatta karizmatik bir fert Şiîlerden çok Hâricîler için hayatî bir önem arzediyordu. Watt, nesep (soy) bağlarının kültürel

ikisinin aleyhine de hüküm vermemek lâzım geldiğini düşündüler. Dolayısıyla, ardından gelen Mervanî imameti de, aynı veçhile, yöneticilere özel fiilleri için hesap sorulsa da, peşinen mahkûm edilemezdi. Mürciîler, özellikle Kûfe (ve Basra'da) reform mantığıyla düşünen bir hizip oluşturdular, fakat bu isim, kimi zaman, cemaatin birliği ilkesi adına Emevîleri destekleyen herhangi birilerine teşmil olundu.

Fakat en uzak-menzilli spekülasyon, Şiîlerin (nass tayiniyle imameti kabul eden) en radikal kesiminde yürütüldü; bu spekülasyon görünür biçimde, özel nass imamları silsilelerini takip edenlerin nisbeten kapalı gruplar olarak gelişmeleriyle kuvvetlenmişti. Bu spekülasyonda en faal olanlara, önceki dönemlere atfen, daha sonraki Şiîlerce, *Gulât* yani "aşırılar" denildi. Çünkü bu kişiler, eskiden o zamanların genel Şiî görüşü olarak bilinen görüşlerin ham bir abartıcısı konumundaydılar. Bu Gulât nazariyecileri, hak ve adaletin, hepsinden öte, doğrudan İslâm adına küstah bir çoğunlukça ayak altına alınmış mağlup bir azınlık, yani Şîa tarafından temsil olunuyor göründüğü bir tarihî konumun dinî tazammunlarını çözümlemeye çalıştılar.

İmamın özel ilahî ilim sahibi ve ezilenlere gerçek İslâmî adaleti getiren biri olarak öngörüldüğü bir imamet anlayışı çoklarının ve özellikle müslüman Mevâlînin hayallerini süslüyordu. Radikal Şiîler arasında, sadece Hz. Osman ve diğer Emevîler değil, Hz. Ali'ye râm olmuş olmaları gereken Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer bile, mel'un gâsıplar olarak görülüyordu. Hz. Ali ve ailesi, diğer taraftan, hemen hemen insanüstü kahramanlar halini aldılar. Onların birkaçından bir mesih rolü beklendi—ilk olarak İbnü'l-Hanefiyye ve sonra başkaları, şu veya bu hizipçe, ölmemiş ama bu dünyadan ayrılmış, ric'at [geri dönüş] ânını bekleyen, döndüğünde hepsinin önüne geçip, "bu dünyayı, şimdi adaletsizlikle doldurulduğu gibi, adaletle dolduracak olan" birisi olarak düşünüldü. *Mehdî* (kendine yol gösterilmiş; hidayet verilmiş) ünvanı (İbn Zübeyr'e karşı isyanında Muhtar tarafından İbnü'l-Hanefiyye için kullanıldığı gibi), öncelikle gerçek İslâmî yöneticinin saf bir ifadesi olarak, kimi zaman uhrevî tonlar aldı. Hattâ, Mehdî olacak imamın gelmesinden önce, nass'la tayin edilen halihazır imamın bile Allah'la özel bir irtibata sahip olduğu —en azından, bir nebze, bizzat Hz. Muhammed'in sahip olduğu gibi, gerektiğinde ilahî irşadlar aldığına— çoklarınca inanıldı. Müslüman ümmetin birliğini reddetmeksizin, daimî ilahî vahiy veya en azından ilahî irşad beklentisine dair kimi şeyler, Ridde savaşlarında bastırılmış olduğu halde, yeniden canlanmışa benziyordu. Ancak, ilmin sâfiyeti, ilmin asıl kaynağıyla devamlı bir temas sağlayarak sürekli teminat altına alınabilirdi. Sonra, bu görüşler, sadece ima-

---

rolü hakkında da belirli yanlışlara düşmüş gibi gözüküyor. (Mürcie hakkında, benim *Enyclopaedia of Islam*' ın ikinci edisyonundaki Gassâniye'ye dair maddemle de mukayesede bulununuz.)

mın değil, ama azınlık konumundaki müminlerin de statüsüne dair spekülasyonlar için hareket noktası oldu. Kûfe'de, daha Muhtar zamanında, İkinci Fitne dönemi boyunca, özel gaybî keşfe müracaat olunmuştu. Daha sonraları, daha bir olgunlaşmış halde, birkaç öğretici, her ruhun kendini adadığı takdirde şu adi dünyadan göçerek, melekler gibi Allah'la temasa geçebileceğine işaret etmiş ve dolayısıyla gelecekte vuku bulacak olan bir cismanî dirilişin yanında bir de her an olan ruhanî bir dirilişe işaret etmiş görünüyordu; ki bu gerçeğin ışığında dünyevî musibetler daha az korkutucu, adalet dâvâsı daha kalıcı ve gelecek ruhanî zafer daha yakın gözüküyordu.

Bu bakış açısı içinde, gelişen şeriat hukukunun din-eksenli düşünenlerin ekserisince vurgulanan rolü, Gulât nazariyecilerinin (hepsi için olmasa da) kimisi için, önemini yitirdi. Mesele, dâvâya ve onun temsilcisi olan imama sadakat idi; fıkhî inceliklerle zihni meşgul etmek, olsa olsa kitlesel haksızlığın ortasında abesle iştigal etmekti; daha kötüsü, dikkatleri dağıtabilirdi. Bazıları, Kur'ân'ın lafzî yönünün, zahirî inceliklerle ilgili olduğu her yerde daha manevî bir mesaja dair sembolik bir anlam—veya, belki de bizzat Hz. Ali'nin soyuna bağlıcı dâvâya gizli bir atıf—taşıdığını öğrettiler: sathî çoğunluğun bildiği ve harfî şekliyle ele aldığı *zâhir*'in (dış anlamın) ardında bir *bâtın*, yani çoğunluğun göremediği ve sadece imama bağlı olanların bilebildiği bir derunî anlam yatıyordu. Böylece, müstakbel bir şeriat-eksenli yorumun tohumlarıyla yan yana, İslâm'ın, özellikle tasavvuf denilen mistik hareket içerisinde meyvesini verecek olan ve en az şeriat-eksenli yorumu kadar kuvvetli, müstakbel bir bâtınî yorumunun tohumları filizleniyordu. Ve fakihler ile onlara yakın olanlar arasında, daha önceki dinî cemaatlerin geleneklerinden bazı ögeler nasıl geniş biçimde örnek alınmışsa; bu uzun süredir varlığını sürdüren kimi Gulât nazariyecileri arasında, özellikle zındıklaşmış azınlık grupları içinde, önceki dinlerin kendi sahalarındaki unsurları devreye girdi.[12]

Müslümanlar arasında bu ilk cüretkâr düşünürlerin tamamı, müslüman birliğine nifak sokan ve bid'at çıkaran insanlar olarak zan altında olmaya itildiler; bilhassa hanedana muhalefetin genel ilkelerini formüle etmede din-eksenli düşünen kesimin en faal kısmını temsile yönelmeleri bu zannı daha da arttırdı. Birkaçı bir Kaderî oldukları iddiasıyla (aslında, bizzat Suriye içerisinde muhalif eğilimli bir hâlet-i ruhiyeyi muhafaza ettikleri için); diğerleri de, Şiî hilâfeti konusunda Gulât ilkelerinin ateşli ve açıkça müfsidâne bir avukatlığını da yaptıkları için idam edildiler. (Mürciîler ve daha ılımlı Şiîler de muhalefette olabilirlerdi. Fakat, Irak'taki rakiplerine kıyasla, hanedan için daha az tehlike arzediyorlardı.) Daha sonra, Mervanîlerin alaşağı edildiği

12. Karş. *Encyclopaedia of Islam*' ın ikinci edisyonundaki, içinde (hepsi olmasa da) bir kısım müslüman tarihçiler tarafından sunulan delillere dair bir değerlendirmeyi de bulacağınız, Gulât hakkındaki makalem.

devrimler sonrasında ve devrim-sonrası reaksiyon içinde, onların işgal ettiği konumlara, veya en azından bu konumlara verilen isimlere, yaygın biçimde güvenilmez oldu; Kaderîlerin, Mürciîlerin, Gulât'a benzer şekilde, dönemin tabloda adı geçen diğer düşünce okullarıyla beraber, sapık oldukları ileri sürüldü. (Hasan el-Basrî ile Ebû Hanife gibi daha çok hürmet edilen şahsiyetler, böylesi yaftalardan ancak zaman içinde kurtuldular.) Bununla beraber, sözkonusu şahsiyetlerin düşünceleri, kendilerinden sonraki İslâm düşüncesinin hareket noktasını oluşturdu.[13]

MERVANÎ HANEDANI HÂKİMİYETİNİ KAYBEDİYOR

Muaviye, şahsen kendisine yönelik onca husumete rağmen, çoğu müslüman için hâlâ İslâm birliğini temsile kifayet ediyordu. Abdülmelik Medine'de daha fazla şahsî onay kazandı, fakat o ve özellikle Velid, din-eksenli düşünen kesimin, hepsinden de fazla özellikle Hicaz'da giderek artan bir husumetiyle yüz yüze geldi. Velid'in Mekke valisi, Halid el-Kasrî, fetihle gelen refahın zuhuruyla Mekke'yi şarkıcı kızlar ve aşk lirikleri için en meşhur merkez kılan şarkı ve raks ortamına rağmen, mukaddes şehrin haysiyetini muhafaza ve oradaki belirli bir dinî ağırlığı korumak için büyük gayretler gösterdi, ıztırap çekti; meselâ, uygunsuz itiş-kakışları önlemek için Kâbe'yi bir daire etrafında tavaf ederken erkek ve kadınların ayrılmalarında ısrar etti. Ancak, Velid'in emri üzerine şehre bol tatlı su getirecek bir su kemeri yaptırdığında, din-eksenli düşünen hizip bunu bir şikâyet fırsatı bildi. Mekke'nin en önemli kuyusu olarak hacda önemli bir yere sahip olan kekremsi Zemzem suyunun kuyusu, Müslümanlar için (tahminen daha önce müşrikler için sahip olduğu gibi) kutsal bir mahiyet almıştı; Zemzem kuyusu, Hz. İbrahim'in (as) eseri olarak ve de Hz. Muhammed'in (sav) kullandığı kuyu olarak biliniyordu. Velid'in su

13. İlk düşünce okulları hakkında serdettiğim bu mütalaaların çoğunu *Der Imam al-Qâsim İbn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1965)'deki mütâlaalarını şifahî olarak bana arzetmiş bulunan Wilfred Madelung'a borçluyum. (Fakat, kendi yorumlarımdan o sorumlu değildir.) Söz konusu kitap, başlığının hatıra getirdiğinden fazlasını okuyucuya sunan zengin, güçlü, etraflı bir eserdir. Cemâîler, Mürciîler, Kaderîler ve Cehmîler hakkında, Madelung'un ilk müslüman hiziplerini anlamak için mutlaka görülmesi gereken usta eserin zeyllerine bakınız. Kitapta bilhassa Mürciîler açıkça tahlil edilmiştir; fakat, Madelung'un yaptığı gibi, Mürci'îlerin onlar lehine görünen bir isyanda tarafsız olmalarının kendi prensiplerine aykırı düştüğünü ileri sürmek fazlasıyla mekanik gibi gözüküyor. Madelung'un Abbasî devirlerinin Harun er-Reşid'den itibaren gelişen Hadis ehlini Emevî-taraftarı cemaat hizbiyle özdeşleştirmesi de fazla basite indirgeme olarak mütalaa edilebilir.

kemeri, şimdi Zemzem'e rakip olacaktı; bu, hüküm sürmekte olan hanedanın dinden nasıl da uzak olduğunu gösteriyordu.

Velid'in halefi olan kardeşi Süleyman (715-717), dindarların daha da kolay tepkisini çekti; zira, zevkine düşkünlüğüyle tanınıyordu. (Süleyman'ın bir de zulüm damarı vardı; meselâ, esirlerin kör kılıçlarla kesilerek ölüme gönderilmesini seyretmekten zevk alırdı.) Bundan böyle, bu tür bir zevk, hanedan yöneticileri arasında yenilenmeye başladı. Devlet için belki daha kötüsü, onun Arap birliğini temsil eden kişi konumunu tehlikeye atacak bir hizip ruhuna yol vermesiydi. Süleyman, kabileler arasındaki büyük kavgada, Irak ve Horasan valisinin, Haccac'ın Kays kabilesinden olan ailesine karşı özel bir şiddet uygulayan Kahtân kabilesine destek vermesine müsaade etti. Bundan böyle, doğu illerinde, valiler görev süreleri boyunca kendilerini hemen hemen kaçınılmaz biçimde bir veya başka bir kabileye bağımlı kılmaya—sonuçta, diğer kabilenin muhalefetine maruz kalmaya—sevkedilmiş buldular. Buna rağmen, 716'da Araplar, Hazar Denizinin güney ucundaki yağmurlu topraklardaki, yani Taberistan'daki İran emîrlerini kendilerine boyun eğdirmeyi başardılar.

Fakat, Süleyman'ın döneminde, Bizans'la savaşlar bir krize yol açtı. Abdülmelik ve Velid emrindeki Arap orduları, Sind'de ve Maveraünnehr havzasında, İspanya'da (ve hattâ biraz sonra, bir dereceye kadar Gal'de) olduğu kadar başarılı olsalar da; asıl düşman, yakındaki Anadolu yaylalarını mekân tutmuş Bizans imparatorluğu idi. Nisbeten uzak, fakir ve erişilmesi güç durumdaki Habeşistan'a karşı hiçbir ileri harekâta girişilmedi; fakat İstanbul'un ele geçirilmesi müslümanların aslî bir hedefi olarak kaldı; Sâsânî imparatorluğunu ele geçirip de Roma imparatorluğunun ana kısımlarını geçirememiş olmak, sadece yarım bir zafer kazanmak olurdu. Abdülmelik, içteki düşmanları bertaraf eder etmez, Bizanslılarla yaptığı anlaşmayı bozdu, onları ağır bir yenilgiye uğrattı (692) ve Anadolu'ya yönelik senelik akınlara başladı. Bu akınlar, işi Arapları 717'de (Süleyman'ın devrinde) İstanbul'u yeniden kuşatma altına almak için hazırlayacak kadar ileri götürdü. Suriye ordusu ve imparatorluğun hazır kaynaklarının büyük bir kısmı harekete geçirildi; teşebbüs başarısızlığa uğradı ve Mervanî iktidarı o dönem için ciddî biçimde zayıfladı; bu, halife devletince İstanbul üzerine girişilen son teşebbüs oldu.[14]

14. H.A.R. Gibb, "Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate," adlı (*Dumbarton Oaks Papers* , no. 12 [1958], ss. 219-33'teki) bu makalenin *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962) kitabındaki yeniden neşrinde, halife devletinin gerek iktisadî, gerek idarî açıdan, bu yenilgiden itibaren, Bizanslılardan ziyade Sâsânîlerin halefi olmaya yönelik bir politika takip ettiğine işaret eder. Ya da, benim dediğim şekilde, kapsamlı bir Akdeniz dış politikasına yönelmekten ziyade, içte tarımsal merkezîleşme yönünde bir politika izlenmiştir.

Her ne kadar yetersizlikleri varsa da, Süleyman çok sadakatli ve samimî birisiydi; Şam'da mukim mütedeyyin âlimlerden birine çok hürmet gösterdi; o da son hastalığı sırasında Abdülmelik tarafından başlatılmış veliahdlık prensibini değiştirme konusunda Süleyman'ı ikna etti. Bu yüzden, sadece üç yıllık bir hükümdarlıktan sonra, hilâfeti mütedeyyin ve müstakim bir Emevî, dindar ve dosdoğru biri olan, amcasının oğlu Ömer İbn Abdülaziz'e (717-720) bıraktı. Meşhur olan ismiyle II. Ömer, Medine'de din-eksenli gruplarla yakın münasebet içindeydi ve onların politikalarının özünü ve ruhunu icra etmeye çabaladı. Sadece henüz doğmakta olan din-eksenli hizbin bütün ögelerinin desteğini değil, Hâricîlerin ve kimi Şiîlerin bile desteğini kazanmayı başardı; aynı zamanda, kendi ailesine olan Mervanîlere ve Emevîlere hürmeti bakileştirdi;—ona, haleflerince, belli ölçülerde, bir model, bir örnek halife nazarıyla bakıldı. II. Ömer'in kısacık iktidar dönemi, devrin İslâmî anlayışının daha mükemmelen tatbikata aktarıldığı kısa bir çizginin göstergesidir.

II. Ömer, kendisine Ömer İbn Hattab'ı [Hz. Ömer] örnek almaya çalıştı, ama körü körüne değil. (Kimi zaman Hz. Ömer'in yanlış bulduğu uygulamalarından bile vazgeçti.)[15] İlk etapta, Hz. Ömer'in eski Medine ailelerine ihsan ettiği özel statüyü titizlikle korudu; özelde, onların halife devletinin kuruluşu sırasında ellerinden alınan emlâke dair haklı taleplerini haklı buldu. Muzaffer Muaviye'nin birliği güçlendirmek için yerleştirdiği, fakat şimdi ters etkilere sebep olan, minberde Hz. Ali'ye hakaret etme uygulamasına son verdi. Vâkıa, asıl fetih iskânları sayesinde elde ettiği hakların daha sonra daraltıldığını veya başka haksız iskânlardan zarar gördüğünü gösterebilen herkese, uğradığı zararlar tazmin ediliyordu. Berberî kabilelerinden çocuklar için alınan haraç kaldırıldı; kimi hıristiyan grupları haraç borçlarını düşürdü; Mısır'da kilise arazileri belirli vergilerden muaf tutuldu; İran'da kimi ilâve vergiler bağışlandı; daha önceden ödemesi yapılmış sair kanunsuz vergiler yeniden düzenlendi. II. Ömer, müslümanlara karşı gaddarlığa kalkışmadan hükmedebilen ve özel servetler yığmaktan sakınan müessir valiler bulmayı becerdi.

Belki onun en önemli politikası, bütün illeri, tam bir eşitlikle idare etmesiydi. Özelde, Irak'tan, Suriye hükümranlığının en açık belirtilerini, muhtemelen birçok Suriye askerî birliği de dahil, geri çekti; kimi uzak illere gelirlerin daha yerel biçimde kontrolü imkânını verdi. Merkezî bütçe,

15. Müslüman tarihçiler genellikle II. Ömer'e büyük hürmet gösterirler. Fakat bir zaman için, Batılı tarihçiler onun "mütedeyyin bir aptal" olduğunu düşündüler. II. Ömer'in dirayeti ve ferasetinin delilleri Julius Wellhausen'in *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902)'daki ona ilişkin bölümde bir araya toplanmıştır. II. Ömer'in takva ile akl-ı selimi kaynaştırmasının son bir teyidi için, bkz.. H.A.R. Gibb, "A Fiscal Rescript of 'Umar II," *Arabica* , 2 (1955), ss. 1-16.

(Mervanîlerin daha önceki yardımlarında olduğu üzere en başta Suriye'ye değil, bütün illere yapılan bir yardım programına rağmen) azaltıldı. Bu da, kısmen çoğu sınır boyundaki, cihad savaşlarının kesilmesiyde oldu; bu savaşlar çoğu durumda sürekli bir sonuç sağlamayan, övünç vesilesi yağma hareketleriydi. (Buna rağmen, Bizans sınırı üzerinde, barış politikası tam bir ihtiyatla yürütüldü.) Süleyman'ın dönemindeki kabile rekabetinin baş tahrikçisi hapse atıldı.

Fakat, II. Ömer'in belki en candan ideali, insanların topluca İslâm'a dönüşünü, ihtida etmelerini teşvik etmekti. Daha I. Ömer devrinde, bütün Arapların müslüman olması yolunda açık bir arzu vardı; ve hayvancılıkla geçinen başka gruplar, özellikle Berberîler bu bakımdan Araplar içerisinde asimile edilmişler ve fetih seferlerine onlar da katılmıştı. Ateşli müslümanlar, zımmîlerden (Arap ve de müslüman olmayan teb'alardan) özellikle Arap dâvâsına bağlanması çok önemli olan fertleri veya aileleri ihtidaya teşvik veya tazyik etmişlerdi. Şimdi ise, ihtida, Arap olmayan herkesi kapsayarak, bir hükûmet politikası halini almıştı. Buna göre, Mısır'da köy muhtarlarının müslümanlar arasından seçilmesi gerekiyordu. Arap fethince oluşturulan şartlar içerisinde, hattâ, titizlikle uygulanan adalet onlara teşmil edildiği halde, hıristiyanlar kendilerini ikinci derecede hisseder ve "yerlerini" bilir kılındılar. Daha sonra bazan daha müreffeh zımmî gayrimüslimlere empoze edilen ve zımnen I. Ömer'e atfedilen küçük düşürücü kanunların, II. Ömer tarafından tasvip görmüş olması muhtemeldir; buna göre, hıristiyanlar ve yahudiler atlara binemezlerdi, ama meselâ katırlara binebilirlerdi; veya, müslümanlar arasında iken bile kıyafetlerinde dinlerine ilişkin belirli işaretler takınmak zorundaydılar. II. Ömer, hıristiyan geleneğine bir zalim olarak geçmiştir. Gerçi yağma niyetiyle yapılan savaşları aşağıladıysa da, sınır boyu prenslerini eğer çıkarlarına uygun düşüyorsa müslüman olmaya ikna etmeye hevesliydi. Kimi zaman zımmîlerin ödediği vergilerden dolayı ve daha sonraları özellikle (tarımı yürütecek emekçiler olarak arazi üzerinde işgörür kalmasını istediği) daha alt sınıfın müslüman muhtedilerini kabule isteksiz olmuş Haccac gibi valilerden dolayı, daha üst sınıftan zımmîler, çoğu fazla varlıklı olmayan müslüman ödemeye devam ettiği halde, kelle vergisinden muaf tutulmayı sürdürmüşlerdi. II. Ömer bütün zımmîlerin ve gayrimüslimlerin (en sonunda *cizye* terimine hasredilecek) kelle vergisini ödemesinde ısrar etti.

Fetihlerde yardım eden muhtedilerin ve onların soyundan gelenlerin, yani müslüman Mevâlînin bir şikâyeti, bazıları müslüman ordularında çarpışmış olsalar da, ganimeti paylaşmak üzere ordu divanına dahil edilmeyişleriydi. İkinci Fitnede Kûfe'de, Şiî Muhtar Mevâlîyi de divana dahil ederek onları kendisine bağlamıştı—ve Arap Kûfelileri kızdırmıştı. II. Ömer, Kûfeli Mevâlînin soyundan gelenleri divana dahil etmedi, fakat çarpışmaya şahsen

katılmış olan Mevâlînin en son fetihlerden, meselâ Horasan'dan gelen ganimetten (sınırlı) bir pay almasına izin verdi.

Arazi vergisi politikasında, II. Ömer'in ihtidaya ilişkin düşüncesi, diğer bir düşünceyle—müslüman yönetici sınıf içerisinde gereğinden fazla imtiyazlı bir sınıfın büyümesini önlemek düşüncesiyle—takviye edildi. Arabistan içerisindeki arazi sahibi müslüman Araplar az veya çok, ürünün onda biri biçiminde bir arazi vergisi—öşr—ödediler. (Bu, müslümanların arazi dışındaki varlıkları için ödedikleri zekâta ilâvetendi.) Fakat en çok arazi vergisi, normalde onda birden çok fazlasını ödeyen topraklardan geldi. Böylesi araziler için alınan vergiye, öşre zıt olarak, *harac* denildi ve bu vergi, prensipte, fethe katılan müslümanlara ve varislerine gitti. Doğal olarak, müslümanların değil, sadece zımmîlerin haraç ödemesi gerektiği düşünüldü—halife devletinin bel bağladığı askeriyeyi oluşturan müslümanlar alacaklı konumunda olmalıydılar. Tedricen daha da fazla müslüman, haraç ödenen araziler edindikçe—ve, alternatif olarak, haraç ödeyen zımmî arazi sahipleri müslüman oldukça—vergiler yerden yere ve vakitten vakite değişti. Haccac bir keresinde arazisi olanın sahibi kim olursa olsun haraç ödemesi gerektiğinde ısrarıyla, devlet gelirlerini savunmada aşırı bir noktaya gitmişti; aksi takdirde, bir kütle olarak bütün müslümanlara gelen ve onlar arasında paylaşılan gelirler, daha eskiden haraç-ödenen araziyi edinmiş olan ve onun üzerine sadece öşr ödemesi gereken az sayıda müslümanın lehine tedricen düşmüş olacaktı.

Haccac'ın tedbirine, daha imtiyazlı müslümanlar acı biçimde içerlediler ve bu yüzden, söz konusu tedbir, Medine'de onun dile düşmüşlüğüne ilâve olundu. Fakat II. Ömer problemin gerçek olduğunu kabul etti. Haccac'ın müslüman ve zımmîyi bir seviyeye indirme tedbirini reddetti; fakat fethin nimetlerini daha müreffeh müslümanlarda tekelleştirmeye Haccac kadar karşıydı. O zamana kadar edinilmiş arazilerin sadece öşr ödemeyi sürdürmesine izin verdi. Fakat, I. Ömer'in müslümanların genelde kendileri arasında araziyi bölüşmesinden ziyade, büyük bir toplam üzere gelirlerini almaları gerektiği ilkesinden hareketle, bundan böyle (Hicret'in 100. yılı adına) müslümanların haraç arazisi edinmeye son vermesi gerektiğine dair yeni bir hüküm çıkardı. Muhtedilere gelince, uygun durumlarda—tüm müslümanlara ait olmak üzere—şahsen ellerinde bulunan haraç arazisini gerekirse bırakabilmelerine izin verdi; ki, onlar o araziyi hâlâ işletiyor olsalar da, haraç miktarını köyleri aracılığıyla, haraç olarak değil ama rant (arazi geliri) olarak ödeyeceklerdi. Bu tarihte İslâm'a dönenler, esasen arazi sahibi değillerdi, fakat yerleşmek üzere yeni müslüman kasabalarına gitmişlerdi; dolayısıyla, bu önlem I. Ömer'in müslüman Arapların bir kitle olarak kırsal bölgelerdeki zımmîlerce ödenen vergilerden yararlanan ayrı bir imtiyazlı topluluk teşkil etmesi gerektiği anlayışının, II. Ömer zamanına hayli gerçekçi bir uyarlamasıydı. Şimdi, bununla

beraber, Arap olmayanların serbestçe bu topluluğa dahil edilmesiyle, İslâmî bağlılık daha açıkça ön plâna çıkmıştı.

II. Ömer'in basiretli tedbirleri sayesinde, ne başkaldırılar, ne de sınır boyu akınlar vuku bulmayıp savaş halinin hemen hemen ortadan kaldırılışı nedeniyle, yaptığı harcamalara rağmen, Hz. Ömer'in hazinesi iyi bir düzeyde kaldı. Fakat dört yıldan az bir zaman sonra, 39 yaşında, II. Ömer öldü. Tedbirlerinden bir kısmının prensip olarak muhafaza edilir gibi olduğu anlaşılıyor, fakat bu tedbirler yeterince pekiştirilmedi. İktidar, Süleyman'ın kendisini kadınlara ve şarkıya vermiş kardeşi II. Yezid'e (720-724) geçti. Yezid, Basra'da bir başkaldırıya maruz kaldı. Bu başkaldırı sadece İslâmî adalet namına gerçekleştirilmemişti. (Mürciî oldukları rivayet edilen) mütedeyyin nazariyecilerin vehimlerinden, taktik operasyonları akamete uğrayacak kadar etkilenen bir başkaldırıydı bu. (Sözkonusu mütedeyyin nazariyeciler, samîmî müslümanlara ilişkin bir müzakere olmaksızın asla saldırılmamasında ısrar ettiler.) Fakat bu başkaldırı, öncelikle Kahtân kabilesinin bir hareketiydi ve ayaklanmanın bastırılmasının peşinden, doğu illeri boyunca onlara muhalif Kays kabilesine üstünlük tanıyan tarafgir bir yönetim geldi.

Dümeni tutacak güçlü bir el ihtiyacına cevap veren sadakatli Hişam'ın (724-743) devrinde de, hanedan ve onun muhtelif muhalifleri arasındaki ilişkilerde iyileşme sağlanmadı. Çünkü bu esnada, güçlü bir merkezî hükûmeti zorunlu kılan, tam [entegre] bir tarıma dayalı toplumun alttan alta gelişimi, din-eksenli düşünen kesimin karşı çıktığı bir monarşi türünün oluşumunu beslemeyi sürdürdü. II. Ömer'in iktidarı bile, onun bir ortak İslâm temelinde Araplarla müslüman Mevâlîyi eşitleştirme eğilimi taşıyan birtakım niyetlerine rağmen, daha ziyade Arap yöneticilerin ayrıcalıklı bir hayat içerisinde bütünleşmesine katkıda bulunmuştu. Hişam'ın zamanına gelindiğinde, kısmen onun kendi emekleri sayesinde, bürokratik yapının önemli bir kısmı doğrudan müslümanların ellerinde toplanmış ve halifenin başkentinden merkezî kontrol altına alınmıştı. Hişam'ın etrafı—müslüman olsun, olmasın—ahalisi arasında yer alan yüksek rütbeli memurlar tarafından kuşatılmıştı. Mutlakiyette usta ilk Abbasî halifeleri, daha sonra bu uygulamayı, bir idarî model olarak kabul ettiler.

Hişam'ın yönetiminin mutlakiyetçi tabiatı, ilk olarak Abdülmelik tarafından uygulanmaya başlamakla beraber, Hişam'ın zamanında daha alışılmış ve belki daha temel olan bir kurumla (*müsadere*) kendini gösterdi. Valiler ve malî birimlerin başındakiler hazineyi zayıflatmak pahasına kendilerini zenginleştirmeye ayartılmaktaydı. Bu, halifenin kızdığı bir memurun bir anda işten atılıp tutuklanabilmesi; zimmetine geçirdiği tahmin edilen miktarı belirlemek için—az ya da çok—keyfî bir soruşturmaya konu olabilmesi; ve uygun bir miktarda para cezasına çarptırılması gibi yerleşik ve yaygın bir uygula-

mayı başlattı; öyle ki, bu, zimmete geçirilen miktarı ya keşfetmek veya özellikle daha sonra, memuru, serveti yerleştirdiği yeri veya onu yatırdığı tacirleri ifşa etmeye zorlamak, böylece bu serveti müsadere ederek para cezası toplamak için işkence yapmayı yaygın hale getirdi. Yüksek mevkideki bir müslümanın şahsen böylesine aşağılanması, Hz. Ömer veya Muaviye'yi dehşet içinde bırakırdı. Bu sadece din-eksenli muhalefetin İslâmî ölçüleriyle değil, hür Arap kabile mensuplarının şahsî idealleri ile de tutarlılık arzetmiyordu. Fakat monarşik otorite üzerine hiçbir sınır empoze edilmemesini isteyenler, böylesi bir tehdidi toplum içinde fazlaca üstünlük sağlayanlar için ibret verici bir gem olarak kabul ediyorlardı.

Hişam, II. Ömer'in malî ilkelerini değiştirmedi. Fakat idarî ve malî bütünleşme sürecini daha ileri götürerek, hem cimri, hem haris; hem elisıkı, hem de açgözlü olduğunu isbat etti. Onun sıkı malî tedbirleri bazı alanlarda (göze çarpar şekilde Berberîler arasında) Hâricî bir biçim alan sayısız başkaldırıyı tahrik etti.

Mutlakiyetçi eğilimin sonuçları, imparatorluğun ağırlığının Suriye'ye kaydırılmasıyla alevlendirildi: II. Ömer gibi harika bir lider tarafından kontrol edilmedikçe, bu, bir bölgenin diğerleri üstünde giderek hâkimiyet kurması sonucunu verecekti ve bu yüzden Hişam'ın zamanına kadar her yerde askerî güç olarak Suriye birliklerinin garnizonları ön plânda oldu. Irak, halkın dine lâkayt kalışını protesto eden birkaç Hâricî güruhunun isyanına şahit oldu, fakat isyanlar özellikle, Kûfe'de merkezleşmiş Şiî başkaldırı tehditleriyle canlı tutuluyordu. Mekke valisi olarak sofuları memnun etmeyi pek başaramayan Halid el-Kasrî, şimdi Irak valisi olarak ilim ve imamete dair yeni fikirlere dayalı Suriye-aleyhtarı faal bir kumpasla yüz yüze geldi; 737'de Kasrî böyle iki lideri bir avuç takipçisiyle beraber yakaladı ve hepsini yaktı. Buna rağmen, imameti İbnü'l-Hanefiyye silsilesi içinde yerleştiren ve Hişam'ın zamanına kadar Abbasî ailesinin liderliğini tanıyan belki de en tehlikeli Şiî örgütünü ele geçirmeyi başaramadı. Böylesi bir organize Şiîlik henüz ön plânda ve ağırlıklı konumda değildi; fakat daha ılımlı Şiî hareketlerinin, bilhassa Zeyd b. Ali'ninkinin kuvvetini baltalamışa benziyordu. Medine'de Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerden birinin başı olan Zeyd, 740'ta Kûfe'de ve aynı zamanda çoğu yerde de yaygın desteğe sahip sonuçsuz bir kıyama öncülük etti.

ABBASÎ UZLAŞMASI

Hişam'ın yeğeni ve II. Yezid'in düzenlemesi ile halefi olan II. Velid (743-744), güçlü bir yönetici değildi; bundan da öte, herkesin bildiği üzere dine lâkayt biriydi. Belki de daha kötüsü, II. Yezid gibi Kays kabile hizbine taraftardı ve Kelb kabilesi mensuplarını bizzat Suriye'de kendisine karşı bir

ayaklanmaya davet ederek küstürdü. Öldürüldü ve başka bir Mervanî (III. Yezid) Kelb kabile hizbinin ve din-eksenli düşünenlerin bazılarının desteğiyle, yerine halife yapıldı; fakat yeni halife de zamansız biçimde öldü. Yerini alan kardeşi ise, pek kabiliyetli değildi.

Bu esnada, ailenin yan kollarından birine mensup bir komutan, Mervan bin Muhammed (744-759; ceddi Mervan'a saygısı icabı II. Mervan ünvanını aldı), Kays'lılar adına II. Velid'in öcünü almaya kalkıştı; çünkü askerî gücü, kuzey sınırboyu alanlarında büyük ölçüde Kays kabile bağlantılarına dayalıydı. II. Mervan Bizasnlılara karşı koyan komutanların en önde geleni ve bu yüzden en güçlü yegâne askerî lider idi. Fakat müslüman birliğinden çok, hizipçiliğe destek verdi. Meydan her türlü hareketin—bilhassa Kays-aleyhtarı hiziplerle özdeşleşebilmişse—inisiyatifi ele geçirebilmesi için, yeterince müsaitti. İki Haricî hareketi, biri güney Arabistan'da ve diğeri yukarı Mezopotamya havzasında (ikincisi, Rebî'a kabile hizbiyle özdeşleşmiş durumdaydı) çok sayıda destekçi kazandı ve her biri bir süreliğine zafere ulaşıyormuş gibi göründü. II. Mervan onlardan daha iyi manevra yapabildiğini gösterdi. Adamlarını ekili arazi birimlerinde yoğunlaştırarak, kendi sınırboyu savaşlarında Arap askerî örgütünü daha da geliştirmeyi becerdi. Tecrübeli birlikleriyle, ilk olarak Suriyeli en son Mervanî adayını bastırdı (ve en nihayeti, Suriye iktidarını beraberinde silip süpürdü); sonra kendisine rakip başkaldırı hareketlerine döndü ve hepsini bir bir ezdi.

İki Haricî ayaklanma teşebbüsüyle beraber, önemli bir Şiî teşebbüsü de başarısızlığa uğradı. Bu teşebbüsün imamı Abdullah bin Muaviye Hz. Ali'nin babası Ebû Talib'in soyundandı ve bu yüzden Hz. Peygamberin mensubu olduğu Haşimîlerin bir üyesiydi. (Kimilerince, iktidarı ele geçirdiği takdirde yönetimi Hz. Ali'nin soyundan birine vereceğinin ileri sürüldüğü söylenir.) Abdullah Kûfe'yi başkaldırının ilk merkezi yaptı ve Kâhtan kabilesinin umumî desteğini kazandı; Kûfe'de sıkıştırılınca, İran yaylalarına çekildi ve din-eksenli muhalefetin neredeyse bütün ögelerinden temsilcilerin desteğini kazanarak, bir zaman için tam yenilgiden yakasını kurtardı. Fakat Mervan'ın disiplinli Kays birlikleri, Abdullah'ın dağınık taraftarlarından çok daha üstün olduklarını gösterdiler.

Bu esnada, ikinci bir Şiî başkaldırısı (Kâhtan desteğiyle) bu başkaldırının yerini alıyordu. İbn Muaviye, gösterdiği gayretle, Hz. Ali'nin oğlu İbnü'l-Hanefiyye taraftarlarının vefat etmiş bulunan başları Ebû Hâşim'den veraset aldığını ileri sürebilirdi; fakat Ebû Hâşim'in organize desteğine sahip otoritesini, Haşimîlerden diğer bir aileye, Hz. Muhammed'in (sav) amcasının oğlu Abdullah bin Abbas'ın soyundan gelen Abbasîlere vasiyet etmiş olması muhtemel görünüyor. Abbasîler, her hâlükârda Mervanîlere karşı, büyük ölçüde Şiî bir temel üzerinde, çok etkili bir propaganda yürütüyorlardı.

Kabile asabiyeti, Horasan'da, yani orta İran çöllerinin kuzeydoğusundaki topraklarda bilhassa güçlüydü. Burada, Kahtân kabilesine karşı faal bir hoşnutsuzluk hüküm sürüyordu. Mevâlî bu uzak sınır ilinin müslümanları arasında önemli ve faal bir unsuru teşkil ediyordu ve II. Ömer'in eşitlik hükmüne rağmen, merkezî Mervanî rejiminin eski Arap unsuru için hâlâ uygulamaya çalıştığı imtiyazlı konumu kıskanmaktaydı. 734'te Kur'ân ve sünnet adına girişilen yerel bir başkaldırı başladı ve 746'ya kadar da bastırılamadı. (Bu başkaldırının liderlerinden biri, Cehm bin Safvân, bir din-eksenli düşünürdü.) Başarılı Mervanî valisi, Nasr bin Seyyar, düzeni güçlükle temin edebildi. Bu maya içersine, Abbasî yönlendirmesi altında, Ehl-i Beytin dâvâsını gizlice sürdüren Ebû Hâşim taraftarları da katıldı. Bunların başı Hidâş'ın Gulât'ın görüşlerine benzer radikal fikirler ortaya attığı ve Abbasîlerce kendisine sahip çıkılmadığı söylenir. Hidâş 736'da idam edildi. Fakat propaganda, Abbasî imam İbrahim'in azatlı bir kölesinin, Ebû Müslim'in aktif başkaldırı çıkarmak üzere şimdiden hazırlıklı bir taraftarlar grubu arasına gönderilmesine (tahminen 745'e) kadar devam etti.[16]

Ebû Müslim'in,—Kerbelâ'da Hz. Hüseyn'le başlayan ve en son olarak asi Zeyd ve oğullarını da içine alan—Hz. Peygamberin Haşimîler soyunun birçok üyeşinin Emevîlerin ellerinde öldürülmesinin intikamını almak hususu üzerinde durduğu görünüyor; ki, Zeyd'in oğulları, Horasan içersinde, peşlerine düşülerek öldürülmüştü. (Ne var ki, Ebû Müslim'in de Horasan'a göç eden mağlup muhalifi Haşimî İbn Muaviye'nin ölümünden sorumlu olduğu söylenir.) Ebû Müslim'in çıkardığı kara bayrakların, bazı daha önceki isyanlarda olduğu gibi, eskatolojik bir sembol olarak, Emevîlerde şahıslaştırılmış bu ölümler için—ve dolaylı olarak, bu yüzden, ya [Emevîler-öncesine meyyal] Araplar veya tahkir edilmiş mevâlînin, onlarca hükmeder durumdaki Arap kabile hiziplerinin ellerinden uğradığı bütün haksızlıklar için—matem tutmayı simgeleştirmeyi ihsas ettiği görünüyor. 747'ye gelindiğinde, Ebû Müslim gizli tahriki bırakıp açıkça meydana çıkmaya hazırdı. Buna rağmen, genellikle Ehl-i Beyt namına destek toplayan Ebû Müslim, hiçbir aday ismi vermedi; anlaşılan, bunu zaferden sonrasına bırakmıştı. Ne var ki, II. Mervan, Abbasî ailesinden İbrahim'in başkaldırıyla bağlantısını keşfetti ve onun defterini dürdü. Ebû Müslim de Haşimî şehitleri listesine İbrahim'i ekledi. Diğer Mervânî-aleyhtarı hareketlerin yenilgisine rağmen, Ebû Müslim'inki, 748'e kadar kalan tek açık muhalefet hareketi oldu ve geniş bir destek kazandı.

---

16. Abbasî terimini, Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın soyundan gelenler, yani Benî Abbas ile; daha genelde, Abbasî hanedanına ve Abbasilerin usullerine tabi olanlar için kullanıyorum. Daha sonraki hanedanlar için bu tercihime denk düşecek bir ayrım da yapıyorum.

Ebû Müslim'in Horasanlılarıyla, Mervan'ın askerî reorganizasyonu ve başarılı komutanlığı da baş edemedi. Ebû Müslim, mükemmel generalleri harekete geçirmeye muktedir maharetli bir devlet adamı olduğunu gösterdi. Her hâlükârda, II. Mervan, diğer hareketleri bastırmakla meşgul olduğundan, valisinin acil yardım çağrılarına rağmen, böylesine uzak bir tehlikeyle lâyıkınca ilgilenemiyordu. Tüm dikkatini buna çevirebildiği zamana kadar, söz konusu başkaldırı karşı konulmaz bir hal almış ve herkesi önüne katmıştı. Ebû Müslim, önemli bir mukavemetle karşılaşmadan batı İran yoluyla harekete geçti; Fırat'ta, büyük bir Mervanî ordusunu yendi. Ebû Müslim'in adamları, şimdi, Şiî bölgesinin merkezinde, Kûfe'de halife olarak (es-Seffâh lakâbıyla) İbrahim'in kardeşi Ebû'l-Abbas'ı öne sürerek, Abbasîleri gündeme getirdiler. Hz. Peygamber'in (sav) mensubu olduğu Haşimîler sülâlesi en sonunda yönetime sahip olacaktı (749). Mervan'ın tüm güçleri Dicle yakınında mağlup edildi (750); Mervan, kendisinin ezdirdiği Suriyeliler arasından yeni kuvvetler toplamayı başaramadı; en sonunda Mısır'da pusuya düşürülerek öldürüldü. Mısır'a varıncaya kadar, neredeyse sorgulanamaz bir hâkimiyet kazanan Abbasî hareketi, böylece, bizzat Suriyelilerin başlattığı devrimler dizisine son verdi.[17]

Bütün bu hareketlerin ancak biri—yani ancak II. Mervan'ınki—din-eksenli düşünen kesimin yeni ve daha lâyıkınca İslâmî bir sosyal düzen talebiyle renklendi. Abbasîlerinki ise, Şiî beklentilerine anahtar oldu. Abbasîlerin imamının, vesayeten Hz. Ali ile, mahiyet itibarıyla da Ehl-i Beyt'le bağlantılarından dolayı otorite sahibi olduğu farzedilmekteydi (Çünkü, ceddi Abdullah bin Abbas, Hz. Ali gibi, Hz. Muhammed'in amcasının oğluydu);öylece edinilmiş [müktesep] bilgi dolayısıyla, devrimler zamanının en ayrıntılı olaylarının kendisine önceden haber verilmiş olduğu söylendi. Fakat iktidarı ele geçirince, Abbasîler, destekçileri olan Şiîlere sırtlarını döndüler; ilimle mücehhez imamlar olarak, onların rolünü çoğu kere asgari düzeye indirdiler. Ve de, muhalefet arasında dindarlarca geliştirilen ideal dinî tavırlara pek ciddî alâka göstermediler. Onun yerine, iktidarlarını Horasanlı destekçilerinin gücüne; ve hepsinden öte, onların bütün bu devrimlerden sonra daha bir arzu edilen barışı sağlama kabiliyetlerine, Mervanîlere muhalefetin temel etnik unsurlarının ana pratik taleplerinin kabulü esasına dayandırdılar. Abbasîler, yönetimlerinin şahsî sorumluluk ideallerini gerçekleştirmekten uzak kan dökücü bir yönetim olduğunu, daha en başından itabaren gösterdiler. Onların hemen hemen ilk hedefleri, günah keçisi Emevîlerin bütün erişilebilen üyelerini katletmekti. Fakat ıztırap çektirilecek olanlar sadece Emevîler de değildi. Yönetimleri, başkaca birtakım şeyler de yapmak istiyorsa, yine kendisine karşı herhangi bir muhalefet çıksın istemezdi.

17. Claude Cahen'in "Points de vue sur la revolution 'abbaside", (*Revue historique*, 23C [1963], ss. 295-338), adlı makalesi Abbasi dâvâsı ve onların Şiî hareketine önderlik etmeleri hakkındaki en özenli son çalışmadır.

Abbasîler, iktidarı Suriyeli Araplardan aldılar ve daha yaygın biçimde ülkeye dağıttılar; Horasanlılara iltimas geçmiş iseler de, başkentlerini Irak'ta kurdular (Bağdat şehri bu amaçla inşa edildi) ve hiçbir bölgenin, belki Suriye hariç, diğerlerine karşı ayrıma tabi tutulmamasına gayret ettiler. Aynı zamanda, eski Arap aileleri ile fethedilmiş ülke nüfusundan gelen (ve çoğunun bir Arap kabilesiyle herhangi bir akrabalık bağına sahip bile olmadığı) yeni müslümanlar, yani mevâlî arasında göze batan bir ayrım yapmadılar. Bu şekilde, muhalefetin en âcil ve en zorunlu bazı taleplerini tatmin ettiler. Daha fikrî bir seviyede, hazırladıkları hukuk programını, de jure (hukukî) kabülü için din-eksenli gruplara sunmaya niyetli idiler; ve hadis rivayeti ile İslâmî ilmin temsilcilerini onurlandırmak ve ara sıra onları dikkate almak eğilimindeydiler. Bu son noktada, Medine'nin din-eksenli kesimden temsilcilerince kesinlikle hor görülen Hişam gibi en son Mervanîlerden ayrıldılar. Abbasîler eski din-eksenli muhalefetin temsilcilerine resmî ve özel bir statü tanımaya istekliydiler. Dindar kesimin sünnet hakkındaki yeni fikirlerin temsilcileri olarak kabul edeceği insanları, meselâ kadı olarak tayin ettiler; ve böylesi insanların (hepsi değil ama) bir kısmı, tayinleri kabule istekli görünüyordu. Her hâlükârda, kadı mahkemelerinin sınırı, din-eksenli muhalefetin fıkıh anlayışınca belirlendi. Bu türden birkaç manevrayla, din-eksenli muhalefetin geliştirdiği eski tarihî burç parçalandı. Din-eksenli grupların etnik şikayetlerden türetmiş oldukları destek ortadan kayboldu ve bizatîhi kendi içlerinde bölündüler. Eski din-eksenli muhalefet, artık kendi taleplerini müslümanların umumî hissiyatı üzerine bina etmeyi bekleyemezdi.

Şiîler ve genelde din-eksenli muhalefet, sukût-u hayale uğratıldı. Gerçekte, bu hayal kırıklığını duyumsayan veya tahmin eden önde gelen Şiî destekçilerine sırt çevirerek, Abbasîler, politikalarına olan hazır direnişi felce uğrattılar. Irak'taki Şiî grubun başı (Ebû Seleme), Abbasî ordularının zaferi üzerine, Hz. Ali'nin soyundan birini halife ilan etmeye ümitlenmişti; Abbasî halifeyi, ancak Hz. Ali'nin soyundan hiç kimsenin halifeliğe hazır veya yeterince ehil görünmediğini görünce, istemeyerek kabullendi. Ki, az bir süre sonra çevresince öldürülmüş bulunması, sürpriz değlidir. Daha da endişe vereni, Ebû Müslim'in ölümüydü. Zaferden az bir süre sonra, 754'te halife olan el-Mansûr ile Ebû Müslim'in arası bozuktu. Ebû Müslim yeni halifeye pek güvenmedi; fakat yanında askerleri olmadan, tek başına halifenin huzurunda uzlaşma vaadinde bulunmaya ikna edildi ve öldürüldü; hazırlıksız askerleri bu oldu-bittiyi kabule mecbur bırakıldılar.

Yeni yönetimin konağından uzağa düşen Hz. Ali'nin soyuna bağlıcılar kendilerini yeni bir teşebbüs için toparlamaya çalıştılar. Hz. Ali'nin soyundan gelen adayların en önde gelenlerinden biri, Muhammed "en-Nefsü'z-Zekiyye" (tezekkî edip arınmış, temiz nefis mânâsında) Hicaz'da bir başkaldırı tezgâhladı. Mehdîliğini ilan etti—ki, *Mehdî*, Muhtar tarafından da, adayı İb-

nü'l-Hanefiyye için kullanılmış olan, dinî bir misyonu ima eden bir ünvandır—ve, Haricîler ile şahsen Abbasîleri destekleyen birtakım Şiîler hariç, her yerde din-eksenli grupların sempatisini kazandı. Basra bile başkaldırdı ve kanlı biçimde bastırıldı. Fakat, en azından Hicaz'da Abbasî gücüne karşı, Hz. Muhammed'in Arap kabile reislerine karşı kullandığı teknikleri taklit edecek kadar dindar olan bu başkaldırı en sonunda feci şekilde başarısızlığa uğradı.

Din-eksenli gruplar, dolayısıyla, iki alternatifle karşı karşıya kaldılar: ya açık muhalefetlerini, ama bunu birtakım yeni tarihî temeller üzerine dayayarak sürdürmek; ya da Abbasîlerce bir sus payı, bir yarım ekmek olarak sunulan iskânı kabul etmek. Tedricen, çoğunluk Abbasîlerin iskân planını kabullendi ve kara bayraklar gibi, hanedanın amblemi olan kara cübbeleri benimsedi. Sonuçta, kimi zaman mükemmellikten uzak olabilse de, toplumun genel eğilimini kabullenerek, cemaata tâbi olmayı tercih etmiş oluyorlardı. Bir müslüman topluluğun çoğunluğuyla münasebetlerini kesmeme tercihinde bulunan bu din-eksenli düşünen kesim, zaten kendisini, ne zamandır bir kütle olarak topluluğun, cemaatin mensupları olarak niteleyegeliyordu. Fakat şimdiye kadar değişik din-eksenli hizipler nisbeten yereldi ve yönetimde bulunan hanedanı red veya kabul etmeleri, çoğu kertede, değişik seviyelerde olmuştu. Topluluk içinde tam bir ayrılma hiç vâki olmamıştı. Şimdi, Abbasîler her yerde din-eksenli grupların çoğu varisi arasında, bütün hatalarıyla, yegâne meşru yöneticiler olma konumunu kazandılar; hâlâ uzlaşmamış olanlar ise, nerede olursa olsun, kendilerini açıkça bir azınlık konumunda buldular. Taraftar veya muhalif, bütün müslümanların biatı, imparatorluğun bir ucundan öbür ucuna yayıldı.

Bu ayırımda, taraflara sonradan, geleneksel olarak "Sünnîler" ve Şiîler" adı verildi. Her bir taraf kendi halihazır tavrını haklı gösterecek tarihî bir konum aldı. Şiîler, hilâfetin Hz. Ali'nin biricik hakkı olduğunu kabul etmemiş olanların dinî otoritesini Hz. Muhammed'in (sav) ashabından olsalar bile, reddedegeldiler. (Bu, şimdiye kadar sadece radikal Şiîlerce benimsenen bir konumdu.) Buna karşılık, aralarında yer edinmiş nizalara ve kavgalara rağmen, ayrım yapmaksızın Hz. Muhammed'in (sav) bütün ashabının dinî otoritesini kabul etmek, tedricen Şiîlerin muhaliflerinin ayırıcı özelliği halini aldı.

Sünnî terimi, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat"ın kısaca ifadesidir. Bu ünvan, en başta abbasîleri kabul edenler arasındaki bir hizipçe—Mervanî maziyle irtibatını vurgulayan (ve Abbasîlere karşı özellikle pek dostâne olmayan) ve Hz. Peygambere (sav) dair hadis rivayetlerinde ifade edildiği üzere sünnet uygulamasına özel bir önem vermekle bunu birleştiren bir hizipçe—benimsendi. Fakat bu hizip, en sonunda özellikle cemaatın temsilcisi olarak kabul edilince, terim sadece bu hizbin bütün öğretilerinin bileşimine

ÜÇÜNCÜ FİTNE DÖNEMİNİN OLAYLARI, 744-750

Umman (ve Hicaz ve Mağrib)	Suriye	Cezîre	Irak (ve batı İran)	Horasan (ve Amuderya havzası)
	744 Kaderîler tarafından desteklenen Mervanî reformcu III. Yezid, II. Velid'i tahttan indirir ve öldürtür. **744** Kardeşi İbrahim, III. Yezid'in halefi olarak tahta geçer.	**744** Mervanî sınır komutanı II. Mervan başkaldırır, sonra Şam'da halife olur.	**744** Kûfe'de başkaldıran Şiî lider Abdullah b. Muaviye batı İran'a çekilir.	
	745 Suriye Mervan'a karşı başkaldırır.		**745** Dahhâk'ın yönetimindeki Şeybânî Haricîleri Kûfe'yi ve Cezîre'nin çoğu kesimini alırlar.	**745** Mürcîi Haris b. Süreyc yeniden başkaldırıyor. **745** Ebû Müslim, Abbasî hareketine öncülük etmek üzere Horasan'a gelir.
746 Umman'daki Tâlib el-Hakk yönetimindeki İbâdî Haricîler batıya ve kuzeye yayılıyorlar	**746** Suriye isyanı bastırılır.	**746** Şeybânî Haricîleri Cezîre'de ezilir.		**746** Haris b. Süreyc, vali Nasr b. Seyyâr tarafından alaşağı ediliyor.
			747 Şeybânî Haricîleri Irak'ta yenilir. **747** Mervanîlerin mağlup ettiği Abdullah b. Muaviye batı İran'da	**747** Ebû Müslim açıkça isyan ediyor; (747/8) Merv'i alıyor.
748 İbâdî Haricîleri Medine'yi alırlar, ama Mervanîler tarafından mağlup edilirler.	**748** Abbasî İmam İbrahim, II. Mervan'ın ellerinde ölüyor.			**748** Abdullah b. Muaviye Ebû Müslim'in ellerinde ölüyor.
			749 Küçük Zap Suyu Muharebesinden sonra Abbasî kuvvetleri Kûfe'yi işgal eder; Seffah halife ilan edilir; Kûfe'deki Şiî lider Ebû Seleme idam edilir.	
750 Sufrî ve İbâdî Hâriciler Mağrib'de yavaş yavaş mağlup olurlar ama İbâdîler Umman'da tekrar başkaldırır.	**750** Mervan yeni birlikler çıkarmayı başaramaz; Mısır'da öldürülür.		**750** Büyük Zap Suyu Muharebesi, Abbasî kuvvetleri II. Mervan'ı mağlup ediyorlar.	**750-751** Buhara'da Abbasîler tarafından bastırılan bir Şiî isyanı.

değil, ama "Ehl-i Şîa"ya, Hz. Ali soyuna bağlı olan hizbe muhalif olarak, cemaatın birliği ilkesini kabul edenlere mal edilegeldi.

Biz, cemaatın devamı hatırına Şiî (ve Haricî) konumunu reddeden bu insanlar için özel bir terime gerek duymuyoruz; fakat, *Sünnî* terimi de bunlar için pek uygun değildir. Kaldı ki, *Sünnî* terimi, olsa olsa karışıklığa yol açıyor; çünkü, başlangıçtan beri, onu münhasıran kendi katı çizgileri için kullanmak isteyenlerce özel tarzlarda kullanılmıştır. Kimisi onu, spekülatif tartışma (*kelâm*) olmaksızın, saf bir biçimde hadis rivayetlerinin (sünnet) uygulanışına sadık olanlar için kullandılar. Daha sonra, toptan kelâm tartışmasını kabule istekli olanlar arasında, Mu'tezile aleyhine olarak Eş'arî ve Mâturîdî okulları için kullanıldı; şeriat-eksenli düşünen mutaassıplarca şeriat-eksenli düşünen halkı Sûfî mistiklerden ayırmak için kullanıldı; ve genelde İngilizce "ortodoks"un karşılığı olarak kullanıldı. (*Sünnî* teriminin özel bir dezavantajı, maalesef, avâmın yaygın biçimde, Şiîlerin *Sünnî*lere muhalif olmalarından dolayı hadis ve sünneti kabul etmediklerini sanması hatasına kapı açmasıdır.) Daha doğru bir terim, *Cemâî* olurdu; çünkü buradaki mesele cemaatın birliğinin kabulüydü; oysa sünnetin tatbikini nisbeten benzer biçimlerde bütün hizipler kabul ediyordu. Bununla beraber, *Sünnî* terimi, gerek müslümanlar, gerek gayrimüslimler arasında, bir cemaatı kabullenme mânâsı içinde öylesine yer etmiştir ki, hiç kimse artık bu aşamada değiştiremez. Bu çalışmada *Sünnî* terimi daha özgün değişik biçimlerde değil, ama sadece asgarî anlamı içinde, *Şiî*'ye muhalefeti ima eder anlamında, kullanıldı. Bu kullanımı vurgulamak için, karışıklığa yol açmayacak yerler dışında, kendimi pek rahat hissetmesem de, tercihan arası tire-çizgili *Cemâ'î-Sünnî* tamlamasını kullanacağım.[18]

Cemâ'î-Sünnî ulemanın, bu genel anlamda, ortak bir doktrini yoktu; Abbasî rejimine gösterdikleri hürmetin derecesi noktasında bile birbirinden ayrılıyorlardı; fakat en azından Abbasî liderliği altında ortak bir yaşayış tarzı kurmak konusunda anlaşıyorlardı ve bu güne gelinceye kadar müslümanların büyük çoğunluğu bir Cemâ'î-Sünnî konumunu benimsedi. Hz. Ali'nin soyuna bağlılık taraftarı olup muhalefette kalan müslümanlar ise, zamanla muhalif birtakım mezheplere dağılarak, Şiî mezhebini oluşturdular. Hz. Ali'nin soyuna az ya da çok bağlı çoğu şahıs, buna rağmen, bir Cemâ'î konumu kabul-

18. *Sünnî* teriminin en çok kullanıldığı üç tarzı, aşağıdaki gibi özetleyebiliriz: *Şiî*'ye karşı *Cemâ'î* anlamında; (Mutezile ve Eş'ariye'yi içine alan) *Kelâmcılara* karşı *Hadisçiler* anlamında; *Tasavvufî*'ye karşı *Şer'î* anlamında. Sonra bu terim saygı değer muhaliflerinin anahtar konumlarını kabullenen Hz. Ali'nin soyuna bağlıcılar, ehl-i kelâm ve tasavvuf ehlini de içine alacak şekilde genişlemiştir. Artık terim bu kullanımıyla zihinlerde yer ettiğinden, eski klişelerin kullanılması, olsa olsa meseleri karıştırmaya hizmet edecektir.

lendi. Haricî gruplar—karşılıklı olarak hasım gruplara ayrılma eğilimi gösteren Hiracî gruplar—haliyle muhalefetlerini aynen sürdürdüler; ancak nüfusun büyük bir kısmı İslâma döndükçe, gitgide etkisiz hale geldiler.[19]

---

19. Leonard Binder ve L. Carl Brown, bu ilk bölümlerin taslağını daha berrak hale getirmek hususunda nazikâne yardımlarını esirgemediler.

2

MUTLAKİYETÇİLİK BOY VERİYOR 750-813

in-eksenli düşünenlere kalırsa, Abbasî rejimi kendilerinin müslüman toplum için öngördükleri dinî ideallerin olsa olsa vasatî bir halini temsil edebilirdi—ve hele Abbasî idaresinin bazı yanları, özellikle de keyfîliği, gerçek bir İslâmî sosyal düzen açısından aşırı bir yozlaşma, hattâ tahrip ve tahrifat getiriyordu. Din-eksenli düşünen ulema, Abbasî halifesine ancak ikincil rol veren, genelde doğrudan Hz. Muhammed'e (sav) ve İran-Sâmi tek-tanrıcı geleneğine dayanan bir şeriat düzenini ve şeriat-eksenli disiplinleri geliştirmeye çalışıyorlardı. Ancak özellikle saray çevresinde, ve gerek müslüman, gerek gayrimüslimlerce olsun, halkın da önemli bir kesimince benimsenen daha yaygın bir başka bakış açısına göre, Abbasî rejimi ideale en yakın sosyal düzeni temsil ediyordu. Saray çevresinde filizlenen bu alternatif normlar dizisi, aynı şekilde fetihler yapan halifeler yönetimindeki ilk müslüman cemaatına ve de eski İran-Sâmi kültür geleneklerine, özellikle de Sâsânî imparatorluğunda yaygın olan geleneklere kadar dayanıyordu. Din-eksenli düşünen ulema nasıl kapsamlı bir kültür modeli geliştirmişse, halifenin sarayı etrafındaki topluluk da öylesine kapsamlı bir model geliştirmişti, ki bu model için, din-eksenli düşünenlerin modeli ancak marjinal bir değer ifade ediyordu. Bu model—şeriata dayananların aksine—halkçı değil, aristokratikti; yani büyük ölçüde Sâsânîler zamanında İran'ın Horasan gibi yaylalarında hüküm süren toprak sahipleri arasında yürürlükte bulunan tarımsal geleneklere dayanıyordu.

HALİFE MUTLAKİYETİ

Bu gelenek içinde bakıldığında, halife en önde gelen otorite durumundaydı. Yani bir bakıma eski İran şehinşahının halefi idi. Ve İran imparatorlu-

ğunun başkentine yakın bir yerde kurulan Bağdat'ta otururdu. Hatta halifenin bir tür dinî kudsiyeti de bulunurdu, ki bu din-eksenli düşünenlerin şeriat anlayışına yabancı, ancak eski Sâsânîlerin din anlayışına yakındı. Halifeye "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" diye hitap edilmesinden ulema hayli rahatsız oluyordu. Zerdüştî gelenekte, kutsal olarak belirlenmiş aristokratik bir zümre piramidinin tepesine oturmuş olan Sâsânî hükümdarı ilahî iradenin özel bir temsilcisi olarak görülüyordu. Hükümdar Allah'ın hâkimiyetini ve kudretini temsil eden mistik bir havayla da çevriliydi. Herkesin Allah indinde eşit olduğunu öngören şeriat ise, böyle bir makamı hoşgöremezdi. Ne var ki, saray çevresi de halifeye buna çok benzer bir makam veriyordu—fakat halifeye kudsî bir makam vermek diye birşeyi telaffuz etmemeye de itina göstererek.

Temsilî demokrasilerin millî hükûmet için yegâne uygun idare şekli kabul edildiği günümüzde, monarşik bir ideal kolayca kerih görülebilir. Bu yüzden, "Şark despotizmi"ne de tepeden bakmaya alışığız. Ve gerek hıristiyan dünyada, gerek İslâm dünyasında, çoğu aklı başında insanın, son yüzyıllara varıncaya kadar, monarşiyi hiç sorgusuz sualsiz en mükemmel yönetim biçimi olarak görmesine şaşırmadan edemeyiz.

Aslına bakılırsa, modern teknik şartların ortaya çıkmasından önce, toprağa bağlı bir toplum için bilinen en elverişli idare tarzı güçlü bir monarşiydi. Bütün ülkenin bir şehir ve onun çevresinden ibaret olduğu ve çoğu insanın yüzyüze görüşebildiği çok küçük devletlerde, çok çeşitli belediye idareleri var olagelmiştir: ki, buralarda yönetim tek bir kişinin ya da bir komitenin, oligarşinin ya da halk meclislerinin elindeydi. Ancak devlet belli bir büyüklüğe vardığında, çok nadiren başarılı olan tamamen özgür bir belediye idareleri federasyonundan meydana gelen bir kısım idare tarzları dışında, monarşi, her biri diğerini yutmaya aday oligarşik bir idarenin en mâkul alternatifi olarak görünüyordu. Monarşi, hemen her yerde öylesine ideal bir idare tarzı olarak kabul edilmişti ki, bu yüzden merkezî monarşik otoriteye fonksiyonlarını yerine getiremeyecek kadar zayıf düştüğünde bile, kendi dar çıkarları etrafında iktidarı paylaşan oligarşi tarafından pek ilişilmiyordu.[1]

---

1. "Şark despotizmi" kavramını canlandırmak için yapılmış en son teşebbüs olan, Karl A. Wittfogel'in *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (Yale Univ. Press, 1967) adlı kitabı, parlak ve anıtsal bir Sovyet-aleyhtarı çalışmadır, ama öylesine aşırı biçimde şematize edilmiş ki Kurak Bölgenin (ya da muhtemelen başka herhangi bir yerin) siyasî kurumlarını anlaşılır kılma açısından fazla kullanım imkânı tanımıyor. Robert Adams'ın daha önce belirtilen *Land behind Baghdad* (Univ. of Chicago Press, 1965) adlı çalışması geniş bir bürokratik yönetim gerektiren sulamaya dayalı "hidrolik" hükûmet tipinin bir siyasî model olarak nasıl ender ve nasıl sınırlı olduğunu gösterir. Orta-Kurak Bölge'de, böylesi kimi örnekler, muhtemelen, sadece Nûşirevân ve ilk halefleri döneminde tam anlamıyla etkili oldu.

Monarşide prensip, toplum içinde bir kişiye tartışılmaz bir üstünlüğün tarafsızlığını kazandırmaktır. Böylece monark (yani hükümdar) öylesine ayrıcalıklı bir konuma gelecek ki, kimse ona rakip olamayacak, onun çıkarları, başka hiç kimseninkiyle rekabete girmeyecek ve içindeki bireylerin akıbeti ne olursa olsun, hepsinin de çıkarları onun şerefine sayıldığı için, onun çıkarları tümüyle bir toplumun çıkarları haline gelecektir. Otoritesi mutlak olacak, öyle ki karşısında en zengin ve en seçkin biri de sıradan biri kadar zayıf kalacaktır. En büyük kavgaları kimseden çekinmeden bastırabilecek, haksızlığa uğrayanların ricalarını duymazlıktan gelmek için de hiçbir mazereti olmayacaktır. Çinliler ve Araplar, Hintliler ve Batılılar eski kral saraylarının kapısında asılı bir ricacı davulundan veya çanından söz etmekten zevk duyarlar: söylenenlere göre, bu davul veya çan çalındığında kral derhal saraydan çıkıp adaletin gereğini yerine getiriyordu. Tabiî ki, gerçek bundan daha az romantikti; ancak bu noktada bütünüyle de su götürür değildi. Böylesi bir hükümdar nihaî kararları veren bir mahkeme jürisiyle aynı anlama gelebilirse de, devletin tüm idari etkinliği olabildiğince tek bir elde, kayıtsız şartsız ona bağlı bendeleriyle kullarının elinde toplanınca, monarşi daha etkin oluyordu. Monarşi bürokrasi ile mükemmelleştirilmişti. İdeal olarak —böyle bir iktidar teb'alar için eşitliğin ve adaletin nihaî teminatı olarak— toplumun tabiî olarak eşitsizliğe ve ayrıcalıkçılığa meyledişine karşı koyabilecek son çare olarak görülebilirdi.

Sâsânîlerden çok daha önceleri, en azından Darius (Dârâ) ve Kserkses'in Akamanış hanedanı devirlerinden bu yana, Sâmiler ve İranlılar, sonradan Sâsânî imparatorluğunun sosyal düzeninin temel taşını oluşturacak olan mutlak monarşi geleneklerini geliştirmekteydiler. Ki, Sâsânî toplumu tek bir krallar silsilesinin idaresinde, nisbeten müreffeh ve haysiyetli bir dört asır geçirmişti. Monarşi idealini canlı tutmaya çalışanlar, bu toplumu sosyal düzenin ve istikrarın ve hatta bireyler için adaletin âbidesi olarak görüyorlardı. Öyle ki, o zamanki kurallar artık siyasî aksiyomlar olarak öne sürülüyordu. Birincisi, monarşi evrensel olmalıydı, en azından, dünyanın bu kesimindeki tüm

---

Wittfogel bile, "Şark despotizmi"nin eğer tüm unsurları ile tahlil edilebilirse, geleneksel "Şark" dışındaki çoğu yerde de görülebileceğini, "Şark"a münhasır olmadığını belirtiyor. Yani, kendisi bu olguyu dünyanın özel bir bölümünün kültürel bir hususiyeti olarak değil, uygun şartlar altında herhangi bir yerde ortaya çıkabilen bir olgu olarak inceliyor. Ancak daha yakın bir sınama, bizi daha da ileriye götürecektir. Batı Avrupa'daki mutlakî rejimler ile dünyanın diğer bölgelerindeki mutlakî olabilir; ama siyasî işleyiş tarzı bakımından, mesalâ Çin'deki mutlakî rejimler ile başka yerlerdeki mutlakîrejimler arasındaki ayrımlardan daha ayrı bir durum arzetmez. Tüm mutlakî rejimleri, (en azından Modern-öncesi zamanlardaki) "Garp monarşisi" ve ona zıt olarak "Şark despotizmi" diye, sadece iki türe bölmek, hatalı bir dikotomiye kalkışmak demektir.

medenîleşmiş memleketleri kucaklamalıydı. Yoksa boş bıraktığı yerde rakip bir güç kaynağı çıkarabilirdi; çok değişik şehirler ve halklar arasında barış, ancak böylesi bir evrensellikle sağlanabilirdi. İkincisi, monark (hükümdar) şahsen dokunulmaz olmalı, herhangi birinin uyarısından veya eleştirisinden azâde olmalı, mümkünse köklü geleneksel kanunlarla bağlı olmalı; ama hiçbir teb'anın veya teb'alar grubunun görüşlerine tâbi olmamalıydı. Ancak böylece kimseyi gözetip kayırmadan lütuf ve keremini herkese dağıtabilirdi. Son olarak da, monark (hükümdar) bürokrasiyi idare eden ehil bir aristokratik heyetçe çevrili olmalıydı; ki bu heyettekilerin, kendileri tamamen hükümdarın emrine tâbi olmakla birlikte, halk içinde asillere yaraşır nisbeten tarafsız bir ruh içinde idareyi yürütmelerini sağlayacak ayrıcalıkları olmalıydı. Bu açıdan Nûşirevân'ın şahsında ideal bir Sâsânî hükümdar çizilmişti. Öyle ki, Nûşirevân, şahsî adaletperverliği ve alçakgönüllülüğüyle, zaten yüceltilmiş konumunu çok daha yücelere çıkarmıştı. Ve Nûşirevân'ın hemen yanında da, bütün vezirlerin hikmetin örneği kabul ettiği, vezirlerin en hikmetlisi, bürokrasinin başı Buzurgmihr vardı.

Ancak, hem hükümdarın, hem de aristokratik heyetin konumlarının pekiştirilmesi isteniyorsa, bu, ancak hükümdar teb'alarını olduğu kadar, hükümdarın maiyetindekilerin hayatı ile sokaktaki hayatı birbirinden ayıracak psikolojik bir bariyerle başarılabilirdi. Yoksa, herkes pekâlâ biliyordu ki, aslında hükümdar da diğerleri gibi sıradan bir insandır. Kendi şahsında 170 cm. uzunluğunda bir bedeni, herkes gibi şahsî hırsları olan; hiçbir şekilde dokunulmaz olmayan biriydi; aynı şekilde maiyetindekiler de. Nitekim buna uygun olarak, Sâsânî hükümdarı halkın doğrudan başvurularından uzak tutulmuş ve bir haşmet debdebesiyle kuşatılmış konumdaydı. Şimdi de aynı şey halifeye uyarlanmak isteniyordu; gerçekte inananlarla eşit olan bir emîr ihtişamlı bir kişiliğe büründürülüyor, uzakta göz alıcı bir lüks içinde oturtulup, iki dudağı arasından çıkan herşeyin kudsî bir emir olduğu kudrette bir idarî ünvanla kuşatılıyordu. Bağdat halifesinin bu yüce ünvanı, özellikle Sâsânî modeline dayanıyor ve aynı sosyal sonuçları taşıyordu.

Ancak çok ayrıcalıklı bir kişi doğrudan Abbasî halifesiyle konuşabilirdi; ona bir dizi memur aracılığıyla ve önünde yeri öpmeye kadar varan çok ince törensel kurallara uyarak ulaşılabilirdi. Ulemanın ve genelde dindarların tepkisini çeken, özellikle halifenin kesin itaati gerektiren bu ünvanı olmuştu. Oysa, kesin itaat ancak Allah'a yapılırdı. Halifeyle de, bir insan olarak, ancak şeriatın diğer bütün insanlar için emrettiği basit tarzda görüşülmeliydi. Hadislerin de ortaya koyduğu gibi, bizzat Hz. Peygamberle (sav) bile böyle görüşülebilirken, halife de kim oluyordu?

Son olarak, halifenin hemen yanıbaşında, onun mutlak gücünün sembolü olarak, tek bir emirle en ayrıcalıklı kişinin bile kellesini kesen bir cellat

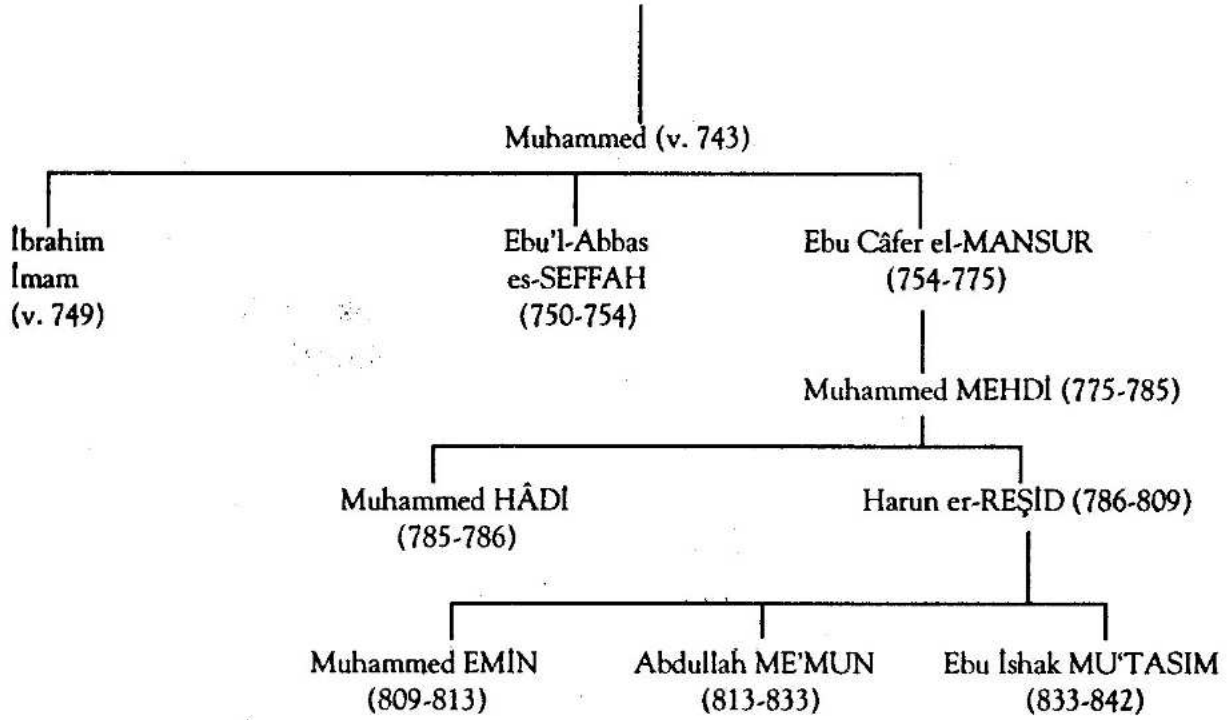
hazır bulunurdu. Kişinin izzetinin muhafazasında ısrar eden ve herkesin ilahî kanunlara göre dikkatle muhakeme edilmesini esas tutan şeriat ehline göre, halifenin muhakemesiz infaz yetkisi tel'in edilesi birşeydi. Monarşi taraflılarına göre ise, bu yetki ayrıcalığın kördüğümünü çözmenin en kısa yoluydu. Müsadere uygulamasında (suçlu bulunan memurların para cezasına çarptırılması ve cezalarını ödemeleri için gerekirse işkence görmeleri) olduğu gibi, muhakemesiz infaz yetkisinden zarar görebilecekler, yalnızca maiyetle yakınlığı olanlar, lüksü sevenler ve aynı zamanda bunun riskini bilerek göze alanlar oluyordu. Böylesi infazların göz korkutuculuğunun geniş halk kitleleri üzerinde daha etkin bir barışı garantileyeceği düşünülüyordu.

Böyle bir yapı, din-eksenli düşünenlerin ümitleriyle uyuşmadığı kadar, serbest meşrepli Arap kabile reislerinin şahsî idealleriyle de uyuşmuyordu. Bunun ilk belirtileriyle, Arapçılığı yüzünden yeni müslüman olanların nefret ettiği Mervanî idaresi, çok gariptir, bu yüzden de ayrıcalıklı Arapların desteğini kaybediyordu. Ancak, Üçüncü Fitne devrinin tam ortasında bile, II. Mervan, kontrolü altındaki bölgelerde bürokratik yapıyı ve beraberinde halifeliğin mutlakiyetini daha da güçlendirebilmişti. Sonunda Abbasîler mücadeleden zaferle çıktığında, ayrıcalıklı Arapların gücü zaten iyice zayıflamıştı. Böylece dindarâne ideallerin rağmına, devleti bölgede hâkim olan mutlakiyetçi idealler etrafında çok daha kolayca düzenlemenin yolu da açılmış oldu. İlk Abbasî halifeleri daha önce Abdülmelik ve Hişâm tarafından belli bir merhaleye kadar getirilmiş bir işi tamamlamış oldular. Mansur'un şahsında bütün toplum hükümdarın kim olduğunu gördü, Arap aileleri toplumda tek ayrıcalıklı unsur olarak kaldı; ve halifeler, başka unsurlar kadar, onlar üzerinde de ayrıcalıklı hale geldiler.

MANSUR'UN HÂKİMİYETİNİN TEMELLERİ

750 yılında Abbasîlerin iktidarı ele geçirdiği sırada, Abbasî ailesinin başında olan Seffâh, ilk Abbasî halifesi oldu ve Emevî ailesinden kimi eline geçirdiyse, çoluk-çocuk demeden sinsice, hatta kaynaklara göre, çok vahşi bir şekilde öldürerek Abbasî hâkimiyetini yerleştirdi. Seffâh'ın ölülerin bile tekrar başının kesilmesini emrettiği söylenir. Hakkında anlatılanlardan biri de şu: bir ara Emevî ailesine yaptıklarından artık vazgeçiyormuş gibi yapıp, güya kendisini affettirmek için geride kalan aile fertlerini büyük bir ziyâfete davet eder. Davetliler yemek için oturmuşken, yanlarındaki memurlar tarafından hepsinin kafaları kesilir. Can çekişen cesetlerin üzerine hemen bir halı atılır ve ziyâfet aynı odada onların ölüm feryatları arasında devam eder. Hikâyeye inanmak güç, ancak halkın Abbasî hanedanını nasıl gördüğünü gösteriyor.

Suriyeli Emevîler, sonuna kadar, diğer büyük Arap aileleriyle olan şahsî ve kabilevî ilişkilerinde oldukça temkinliydiler; gerçi aralarında Kûfe ihtilafı gibi, Hucr gibi kavgalar, cinayetler ve idamlar sık sık yaşanıyordu, ama her-



kes yine de ileri gelen Arap ailelerinden birinin öldürülmesini oldukça ciddi bir dâvâ kabul edip ona göre davranırdı. Seffâh ise, aksine, terörünü daha da yaygınlaştırıyordu. Seffâh, gücünü, Irak ve Suriyeli garnizon kasabalarındaki kabile kıskançlıkları ile hemhâl ve izzetlerine düşkün olan Araplardan ziyade, Arap ve Farisî karışımı Horasanlı arazi sahiplerinden ve milis birliklerinden alıyordu; ki onların da Seffâh'ın eski İran kralları gibi mutlak hâkim olmasını istemiş olmaları muhtemeldir. Seffâh'ın iktidarı serbestçe kullanması, rejiminin böylesi ihtiyaçları karşılayacağını şüphe götürmez şekilde gösteriyordu.

Seffâh, iktidara gelişinden birkaç yıl sonra öldü (754). Onun ardından, kardeşi Mansur, Abbasî ailesinin reisi ve dolayısıyla da halife oldu. Mansur, Abbasî mutlakiyetçi imparatorluk yapısını zamanla iyice sağlamlaştırdı. Cinayetlerle kendini bir taraftan ileri gelen Şiîlerden, bir taraftan da ailesinin iktidara gelişi sırasında ön plana çıkan birtakım isimlerden kurtardı ve bu yüzden ailesine veya ailesinin ideallerine karşı da nisbeten bağımsız bir konum kazandı. Mekke'de Nefsü'z-Zekiyye'nin Şiî isyanını bastırıp, ulemayı da ya ümitsizce direnmeye ya da yola gelmeye zorlarken, aynı zamanda saltanatı da ahalinin alt gruplarından, yani halkın ayrıcalıklı herhangi bir kesiminden gelecek muhtemel kayıtlardan kurtarıyordu. Ancak bu halde bile Mansur, Sâsânîlerinki gibi tam bir mutlakiyeti yerleştirmeyi başaramadı. Vezirlerinden İbn Mukaffa (Zerdüştîlikten Müslümanlığa geçme) kendisine tarıma dayalı daha sağlam bir mutlakiyet kurmayı öngören bir program sundu. Progra-

ma göre, İbn Mukaffa Mansur'dan tarımla uğraşan sınıfların konumlarının sağlamlaştırılıp, saltanatın askerî gücünün bunlara dayandırılmasını, özelde hâlâ Mervanî rejiminden ve Mervanî değerlerinden yana olan bu ailelerin gönlünün alınmasını, din adamlarının devlete bağlanmasını, böylece din-eksenli düşünen ulemanın eski Zerdüştlükte olduğu gibi resmî hiyerarşi içinde tutulmasını ve fıkhî meselelerdeki kararlarında da nihaî olarak halifenin selâhiyetli kılınmasını istiyordu.

Ancak Abbasî iktidarının kendi şartları, meselâ Suriyelilere karşı Horasanlılara dayanıyor oluşu, din-eksenli düşünenlerin çok sevdiği Hz. Ali soyuna bağlılık dâvâsına husumeti, böyle bir planın gerçekleştirilmesini zorlaştırıyordu. Bu şartlar, daha da derinde, Arap kabile önyargılarının ve ulemanın bağımsız oluşunun bir sonucuydu; halkın zaten Hz. Ali'nin soyuna taraftar olanlardan istediği, ferdî hakların savunucusu olmaları ve merkeziyetçi bir iktidara karşı çıkmalarıydı, ki bu durumda bırakın Mansur'u, Hz. Ali taraftarı birisinin bile mutlakiyeti oturtmaya gücü yetmezdi. Arap önyargılarının ve dindarâne ferdiyetçiliğin böylesine anahtar bir rol oynaması, aslında biraz da tarımla uğraşan sınıflar arasındaki dayanışmanın zayıflığındandı. Sonunda İbn Mukaffa da ihtilaf çıkarır endişesiyle idam edildi. Ama Mansur elinden geleni yaptı.

Mansur yeni yeni oturtmaya başladığı hâkimiyetini her vilayeti dikkatle kontrol edebilecek bir bürokrasiyle yürütmeyi düşünüyordu. Devletin tüm malî yapısını düzenlemek için pek dürüst olmayan, ama oldukça kabiliyetli bir *kâtip* bulur; kâtip kendi kurduğu düzene göre bütün para musluklarını tek bir kişiye, yani kendisine bağlar; böylece herkesin mutlaka kendisine muhtaç olduğu biri olur; maksat eskilerin herşeye kadir *veziri* imajını yeniden canlandırmaktır. (Mansur'un bütün ödemeleri sıkı sıkıya takip ettiği çok iyi bilinirdi, hatta halk arasında 'cimri halife' diye anılırdı; öldüğünde ağzına kadar dolu bir hazine bırakmıştı). Ayrıca, kendi ailesinin iktidara gelirken yaptığı entrikalara benzer müstakbel birtakım entrikaları önlemek, hem de çeşitli sorumluluklar verilmiş çok sayıda memuru anında kontrol edebilmek amacıyla bir hafiye teşkilatı kurmayı ihmal etmedi.

Bütün bu idarî teşkilat, malî açıdan çok iyi hesaplanmıştı ve öncelikle tarıma dayalı gelirlerle besleniyordu. Mervanî idaresinde olduğu gibi, Bereketli Hilâl'in ziraî kaynakları gelirin ana unsurunu oluşturmaktaydı; ama o dönemdekiyle aynı oranda değildi. Suriye'nin, Asi ve Ürdün nehirlerinin doğusunda kalan kurak iç kesimleri hıristiyanlar zamanında Doğu Akdeniz ticaret (ve de hac) merkezinin bir parçası olduğu için hayli gelişmişti; Mervanîler devrinde de bu bölge genellikle hanedan arazisi olarak ihtimamla ekilip biçilmişti. Fakat Mervanîler devrinde, daha önceleri bir sınır bölgesi olduğu için doğru-dürüst ekilemeyen Cezîre de geliştirilmiş; keza, bir zamanlar Nûşirevân'ın güç kaynağı olan Sevâd (Irak) bölgesi de ön plana çıkmıştı.

Medine halifeleri zamanında ihmal edilen ve Sâsânîlerden kalma kanallarının çoğu neredeyse kullanılmaz hale gelmiş olan Sevâd, Haccac gibi Mervanî idarecilerinin çabalarıyla eski bereketine kavuşmuş gibiydi. Abbasîler devrinde ise, Sevâd, Sâsânîlerin son zamanlarında olduğu gibi, devlet maliyesinde neredeyse merkezî bir rol oynamaya başladı. Ekilmesi hayli pahalıya mal olduğu için (ve yatırımların çoğu Cezîre gibi yeni tarım alanlarının açılmasına kaydığı için olsa gerek) Suriye'nin iç kesimleri Emevî ailesinden kaldığı gibi, harap halde bırakıldı. Ne var ki, Sevâd da Nûşirevân zamanındaki gibi aynı mantıkla, devletin siyasî üssü olarak kullanılmadı. Haddizatında buranın değeri, Abbasîlerin bölgeye girişleriyle, gelirler daha çok kişiye bölündüğünden, idarenin gözünde azalmaya başlamış olmalı. (Fakat, belki de idarenin burayı gelir kaynağı olarak görmemesi sayesinde olacak, bölge Cezire'deki alternatif kaynaklara rağmen ekonomik açıdan neredeyse Sâsânîler zamanındaki zenginliğine kavuşmuş ve çok daha uzun bir süre, Sevâd'a yatırımların kasıtlı olarak azaltıldığı 850'lere kadar böyle kalabilmiştir.)[2]

Aynı zamanda tacirlerin ve hatta zanaat üretiminin rolü, devlet maliyesine pek münasip düşmüyor değildi. Tacirler mallarını naklederken, hükûmetin kontrol ettiği belli noktalardan geçişleri sırasında (prensipte yılda bir defalığına) zekât ödüyorlardı; belki de en az zekât kadar dikkate değer olan bu kontrol noktalarıdır ki, bunlar sayesinde devlet Mağrib ve Yemen'den tâ Amuderya havzasına kadar uzanan bir alanda sabit bir tüketici ağı ve alışveriş imkânları sunarak, vergilendirmeyi merkezden kontrol etme-

2. Adams'ın *Land behind Baghdad'* ı; Jean Sauvaget'nin Suriye'nin arka kısımlarına dair *L'enceinte primitive d'Alep* (Beyrut, 1929) adlı eseri ile karşılaştırın. Hepsinde aynı derecede güvenilir olmayan verilere dayanarak Romalılar ve Araplar dönemindeki iktisadî şartlara dair global mukayeseler yapmaya karşı, hoşnutsuz bir eğilim mevcut bulunuyor. Gerçekte, Arapların fethedip Türklerin hükmettiği Osmanlı topraklarında işlerin iyice kötüye gidiyor gibi göründüğü 19. yüzyılın başlarındaki nisbî harabiyeti başlangıç noktası olarak seçen Batılı gözlemciler (kendi içerisinde hiçbir ayrıma gitme eğilimi taşımadıkları bin yılı aşkın bir zaman dilimini) "eski devir" diye niteleyip, o devrin yaşandığı alanların şimdi su kanalları ve şehirlerin tahribiyle çöl halini aldığından bahsetmeye pek alışıktırlar. Bu bağlamda, problemin bölgeye Arapların hâkim olmasıyla mı doğduğu hususu, bilimsel açıdan sorgulanmayı hak ediyor. Hâlâ yere ve zamana göre yeterince detaylı çalışmalara ihtiyaç duymaktayız. Böylesi çalışmalar elimizde olduğunda, tek bir alanın harap oluşunun Nil'den Amuderya'ya uzanan tüm bölgede genel bir çöküş yaşandığına delâlet etmediğini; sadece sosyal ve tarihî şartlar muvacehesinde değil, iktisadî şartlar açısından da, bir sahadaki yatırımlardaki azalmanın başka yerlerdeki yatırımların artmasıyla fazlasıyla telâfi edilebildiğini daha bir kolaylıkla görmüş olacağız. Sekizinci ve onsekizinci yüzyıllar arasında bölgenin bütün olarak bir nebze sıkıntı çektiği yadsınamaz iktisadî çözülme, daha ince birtakım tekniklerle karşılanmış olabilir.

YÜKSEK HALİFELİK DEVRİNİN GELİŞİMİ, 750-813

750 - 775 İmam İbrahim'in kardeşleri olan Seffah ile Mansur'un halifeliği.

ÜÇÜNCÜ FİTNE DEVRİ KUŞAĞI

723 - 759 İbn Mukaffâ, Pehlevî dilinden yaptığı tercümelerle, edebiyat dilini yerleştirir.

765 Câfer-i Sadık'ın vefatı; Hz. Fâtıma'nın neslinden tarafa olan Şiîlerin imamıydı; onun vefatından sonra ihtilafa düştüler.

767 İbn İshak'ın vefatı; Hz. Muhammed'in hayatını (siyer) yazmıştı.

700 - 767 Ebu Hanife, Irak fıkıh mezhebinin İmam-ı Azamı, Abbasî idaresinde kadılık yapmayı reddediyor.

786 el-Halîl'in vefatı; ilk sistematik gramerci, vezinci ve leksikograf.

756 - 929 Emevî idaresine bağlı emirlerce yönetilen bağımsız Endülüs Devleti (929 -1031 arası bu emîrler bir tür halife gibiydi) çeşitli Arap kabilelerinin ve Endülüs müslümanlarının kendi aralarında çekişmelerine sahne olur.

762 - 769 Bağdat inşa edilir ve kısa zamanda bütün müslüman bölgelerin ticaret ve kültür merkezi olur.

775 - 785 Mehdi'nin halifeliği, Abbasîlerin Sünnî âlimlerle yavaş yavaş uzlaşmaya başlaması - onların dindarlık anlayışını kabul etmeleri; sonuçta din-eksenli düşünen muhalefetin çoğunluğunun Cemâ'î-Sünnîler olarak, Abbasîlerle barışması ve azınlık bir kısmın da Şiî mezheplerine geçip muhalefete devam etmesi, Mani dinine mensup olanların cezalandırılması.

İLK ABBASÎLER DEVRİ KUŞAĞI

715 - 795 Mâlik bin Enes, Hicaz'ın fıkıh imamı.

793 Arapça gramerini sistematize eden Basralı alim Sibeveyhî'nin vefatı.

798 Ebu Yusuf'un vefatı, Muhammed Şeybanî (v. 805) ile beraber Ebu Hanife'nin fıkıhta iki büyük halefinden biri.

801 Rabia el-Adeviyye'nin vefatı, Allah aşkıyla vecde gelmiş azatlı cariye.

786 - 809 Harun er-Reşid'in halifeliği; Bermekî vezirleriyle Sâsânî saray geleneğinin en zirve noktasında gerçekleştirilmesi (803'de Bermekîlerden Fadl ve Cafer'in düşüşü).

HARUN ER-REŞİD DEVRİ KUŞAĞI

813 Maruf-u Kerhî'nin vefatı. Bağdat'a tasavvufu getirmişti.

816 (?) Ebû Nuvâs'ın vefatı. İslâm-öncesi ve Mervânî tarzı Arap şiirine alternatif olarak geliştirilen yeni Arap şiirinin temsilcisi.

767 - 820 İmam Şâfiî, Bağdat ve Mısır'da, Hz. Muhammed'in (sav) hukukî otoritesini pekiştirir ve Irak, Hicaz ve Suriye'dekinden ayrı bir fıkıh mezhebinin imamı olur.

823 Vâkıdî'nin vefatı; ilk müslümanların önde gelen tarihçisi, Taberî'nin ana ilham kaynağı.

tah. 828 Ebu'l-Atâhiyye'nin vefatı, şair.

809 - 813 Harun er-Reşid'in vefatı üzerine devletin iki oğlu arasında bölüştürülmesi; iç savaş; Me'mun Horasanlı birliklerin desteğiyle Emin'i Bağdat'ta mağlup edince devlet zorla birleşmiş oldu.

nin bir yolunu bulmuştur. Mansur'un inşa etmeye başladığı yeni başkent Bağdat'ın yeri de, hem ticaret yollarına yakınlığı, hem de eski Sâsânî imparatorluğunun mirası göz önüne alınarak belirlenmiş olmalı. Nitekim, Bağdat Şiîlerin yerleşik olduğu Kûfe'den yeterince uzaktı, ama aynı zamanda Sâsânîlerin başkenti Medâyin'e de yeterince yakındı.

Müslümanlar daha önceleri de şehirler kurmuşlardı. İlk fetihler sırasında kurdukları garnizon kasabaları, kısa zamanda tam anlamıyla şehirler haline gelmişti; her biri oraya ilk gelen kabilenin rastgele yerleşmesiyle şekillenmişti. Ancak Bağdat farklı bir plan üzerine kurulmuştu. (Bu açıdan Bağdat'ın daha önceki tek benzeri, Hişâm'ın inşa ettirdiği yeni bir şehirdi.) Şehrin ana yerleşim alanı (Basra ve Kûfe benzeri şehirlerinki gibi) bir çöl kenarı değildi; kaldı ki, bu, şehri develi bir ordunun saldırısı için elverişli hale getiriyordu. Medâyin gibi, Bağdat da yine Dicle kenarında ve bölge halkı için bir ekonomik merkez olarak dikkatle seçilmiş bir yerde kuruluyordu. Burası kısmen Sevâd tarımını yönlendirmek amacıyla, kısmen de hem Basra körfezinden doğu Akdeniz'e Dicle ve Fırat üzerinden yapılan su ticaretinin, hem de İran dağları üzerinden yapılan kara ticaretinin —ki toptan mallar ve lüks eşyalar bu yollarla geliyordu— kavşağı olmak üzere seçilmişti. Dahası, şehir, değişik Arap kabilelerinin yerleştiği birbirinden bağımsız ve eşit yapıda semtlerin toplamı değil, muazzam halifelik sarayı etrafında odaklanmış bir aristokratik organizasyon manzarası arzediyordu. Şehrin en önemli kısmı, halifenin ve Abbasî ailesinin diğer fertleriyle birtakım üst tabaka memurun oturduğu, "yuvarlak şehir" denilen idarî kompleksti. Kenar mahallelerde pazarlar ve diğer memurların oturduğu evler yer alıyordu. Şehrin yeri öylesine seçilmişti ki, her ne kadar Mansur'un Kûfe çevresinin baskısından kaçmak istemesi gibi, halifeler ikide bir Bağdat'ın baskısından kaçmaya çalışmışlarsa da, şehir bütün Yüksek Halifelik Dönemi boyunca en önemli kültür ve ticaret merkezi olarak rakipsiz kaldı.

İlk Abbasî halifesi, bizatihî eskatolojik [uhrevî] imalar içeren bir ünvan bulmuştu: Seffâh. Seffâh, asaleti, ve ilahî emirleri kan dökme pahasına da olsa yerine getirme kararlılığını ima ediyordu. Mansur adı da, böylesi bir ünvandı; halifenin zaferlerinde ilahî yardıma mazhar tek kişi olduğunu ifade ediyordu. Mervanî halifeleri, sonuna kadar hep belirli basit isimlerle anılageldi; Mansur ise seçkin ünvanlarından birini halef tayin ettiği oğluna da vererek, bunu bir gelenek haline getirmişti. Oğluna, Şiîlerin ahir zamanda gelip İslâmî adaleti ihyâ edecek şahsa verdikleri ünvanı vermişti: Mehdî. Böylece, belki de babanın kendi iktidarını yerleştirmek için döktüğü kanları oğulun telâfi edeceğini ima etmek, ama kesinlikle birşeyi de hatırlatmak istemişti: din-eksenli düşünen kesimlerin ümitleri ve planları ne olursa olsun, her hâlükârda Abbasî mutlakiyeti gerçekleşecekti.

MANİ'Cİ AYARTMALAR

Mansur öldüğünde, oğlu Mehdî'ye (775-785) nisbeten sakin ve huzurlu bir imparatorluk bıraktı. O, sadece İspanya'yı ve Mağrib'in batı kısımlarını idaresi altına alamamıştı. İspanya'da, Abbasîlerden kaçan Emevî ailesinden birinin kurduğu ve tehlike olabilecek bağımsız bir emîrlik vardı. Mağrib'in dışarıda kalması ise, Hişam'ın kendi zamanında bir türlü bastıramadığı Berberî isyanları yüzündendi. Mehdî, bu uzak vilayetlerin fethi için büyük bir çabaya girmedi. Temelde babasının çizmiş olduğu siyaseti takip etti, ama hiçbir zaman babası kadar cimri olmadı.

Mehdî'nin idaresi, küskün din-eksenli düşünen gruplarla sarayın, II. Ömer dönemindekinin tam aksi bir tarzda da olsa, hem sözle, hem de fiilen birbiriyle uzlaşmasına vesile oldu. Mervanîlerin ısrarla icraatlarını İslâm'ın birliği uğruna yaptıklarını ilân etmeleri, genelde, İslâm'ın aktif siyasî hedeflerine ulaşılacağına dair bir güven duygusu doğurmuştu; II. Ömer de icraatında bu güven duygusunu ön plana çıkarmıştı. Kendisine atfedilen sözlere bakılırsa, Mehdî Cemâ'î-Sünnî ulemaya, hatta babasının gösterdiklerinden daha tavizsiz ve daha kesin bir tavır almıştı: meselâ, ilk halifeler devrinin artık geçmiş olduğunu ve bir daha ihya edilmesinin imkânsız olduğunu söylemişti. Ve Mehdî, o zamanlar kaçınılmaz görünen mutlakiyeti yumuşatma yolunda hiçbir çaba göstermedi.

Ancak Mehdî'nin dindarlığı kelimelerde kalmıyordu. Dindarlığı hak cemaatın hakkaniyetini vurgulayan güçlü bir birlik ruhu içinde ifade buluyordu. Ki, Bizans imparatorluğu sınırlarındaki hücumları (büyük sonuçlar alamadan) püskürttü ve aynı zamanda içte de Maniheizm akımına mensup olanlara karşı, dışarıya karşı yürüttüğü kadar güçlü bir kampanya başlattı. Aslında, Maniheizme mensup olanlar, hem İslâm toplumunun beraberliğine, hem de ulemanın temsil ettiği takva türüne karşı cazibedar bir alternatif oluşturuyorlardı.

Azınlık cemaatları arasında, özellikle Maniheizm (ilk Sâsânîler zamanında, üçüncü yüzyılda kurulmuş Gnostik-tipi bir mezhep) daha yerleşik dinî grupların gördüğü korumayı hiçbir zaman görememişti. Roma ve Sâsânî imparatorlukları boyunca, hem hıristiyan, hem de Zerdüştî idareciler tarafından, yayıldığı her yerde, mensupları cezalandırılmıştı. Maniheizme mensup olanların varlığını hisseder hissetmez, aynı düşmanca tavır, bu defa da müslüman ulemaca takınıldı. Bu dinin kurucusu olup Hz. İsa'dan iki asır sonra yaşamış Mani'nin peygamber olmadığını beyanla onun peşinden gidenlere Hz. Musa, Hz. İsa, ve hatta Zerdüşt'ün peşinden gidenler gibi müsamaha edilemeyeceğini ilan ettiler. Bir ara orta Avrasya'da birtakım kralları bile kendi saflarına

katmış olan Maniheizm, sonunda tüm dünya hükümdarlarının amansız düşmanlıklarına maruz kaldı. Ki, bir bakıma, artık inananı kalmamış tek "büyük dünya dini" sayılabilir.

Maniheizm, hiçbir zaman bir avâm dini olamadı, hiçbir çiftçinin kalbinde ma'kes bulmadı. Ancak manevî arayış içindeki insanların, entellektüel eğilimli olanlarının çoğu dahil, (ki, Aziz Augustine bunlar arasındadır) dikkatlerini çeken özel bir dindarlık üslûbunu temsil etti. Sekizinci yüzyılda, Maniheizmin üst tabakadan çoğu müslümanı da etkilemiş olduğu anlaşılıyor; gerçi, Maniheizm geleneğini, diğer gayrimüslim gruplarda olduğu gibi, nesilden nesile aktaracak içine kapalı bir gruptan söz edilemezdi, ama yine de bu dinî akım hadiselerin seyrinde aktif bir rol oynamıştır. Saray çevresinde bile resmen müslüman olduğu halde, gizli maniheist olan çok sayıda kişi olduğu biliniyor. Maniheizm öyle büyük bir tehlike teşkil ediyor olmalı ki, ilk İslâm kelâmında entellektüel açıdan özellikle bu akıma muhalefet eden fikirler geliştirildiği görülür.

Maniheizme göre, kâinat keskin bir şekilde ruh ve madde olarak ikiye bölünmüştü. Ruh hürdü, yaratıcıydı, güzeldi, gerçekti, kısaca iyi idi; madde ise soğuktu, yıkıcıydı, şeytanîydi, kısaca ruhun tam tersiydi. İnsan ruhu karanlık, maddî bir beden içinde hapsolmuştu ve ruh ancak bu bedeni reddederek, Ruhun kendi hayatına uzanan pozitif güçleriyle temasa geçerek bu hapisten kurtulur, gerçek ruhun ışığını yakalayabilirdi. En aşırı zâhidlik, en büyük ödüle mazhardı. Kişi bunu başaramazsa da, en azından bunu başarmış, yani Ruhu Maddesine galip gelmiş kişilerle rabıtaya geçebiliyordu. Maniheizm mensupları, içlerinden seçkin bazı kimselerin bu ruhî zühde eriştiklerini söylerlerdi. Bu kişilere büyük hürmet gösterilir ve onlara hizmet edilirken, diğer sıradan kişiler ise, nefislerini olabildiğince dizginlemeye çalışıyorlardı.

Böylesi bir yönelim herşeyden önce, insana bir zerâfet ve nezaket kazandırıyordu. Ki Maniheizm mensupları hayvan bile öldürmezler ve herşeye şefkat göstermeye özenirlerdi. Diğer yandan da, kendilerinden başka bütün insanları cehalet karanlığı içinde kaybolmuş bilirlerdi. Ancak ruhu arındırma arayışlarını hiçbir zaman, diğer bazı püritenlerin yaptığı gibi, bütün muhayyileye dayalı kültürleri reddetme noktasına kadar vardırmamışlardı. Çokça övündükleri kapsamlı bir tabiat bilimleri sistemi kurmuşlardı. Düşmanları bile yaptıkları muhteşem tablolara hayran kalıyordu. Ancak inançlarının ana unsuru, transandantal (aşkın) zühd hali idi. Çoğu insanın (aristokratlar dahil) bağlandığı maddî varoluş dünyasını bir kenara bırakıp, ancak saf bir elit zümrenin (dünyevî ayrımlara dayanmayan, ruhî anlamda bir elit zümre) ulaşabileceği bir hakikat arıyorlardı.

Haliyle, ara-sıra, hali vakti yerinde birçok kişi Maniheizm'de saray hayatının debdebesine, ediplerin ve şairlerin cin fikirlerinin bunaltıcılığına karşı

ruhî bir sükûnet buluyordu. Sunduğu inanç, alışılmış saray ideallerinden daha ciddi, ve yine de pratikteki halkçılıklarının da katkısıyla, din-eksenli düşünen ulemanın ileri sürdüğü hukukî sistemden daha derunî görünüyordu. Maniheizmin halkçı temayülleri hangi maddî makamda olursa olsun, herkese açık bir elit zümreye katılımın kabulüne dayanıyor, niyeti halis olmayan hiç kimsenin anlayamayacağı derunî bir hakikat anlayışını öne sürmeleriyle kıvamını buluyordu. Dünyevî işlerden el-etek çekmeyi öğütlemesiyle, şüphesiz, zaten dünyadan bıkmış çoğu zengin müslümana cazip gelmiş olmalı. İşte bu cazibesi yüzünden de, ulemanın nefretini kazanmıştı. Diğer gayrimüslim din mensuplarına zımmî olmak şartıyla dokunmayan ulema, Maniheizm mensuplarına zımmî statüsü vermemiş, böylece hepsini ya dinlerinden vazgeçmek ya da cezalandırılmak tercihine zorlamıştı; hele İslâm'ı seçtiği halde sonradan maniheist dünya görüşünü benimseyen "maniheist müslüman" denilebileceklere karşı hepten tahammülsüzdüler. Mehdî de, bu marazdan yakasını kurtarmayan ya da kurtaramayan herhangi bir saray mensubunu öldürterek İslâmî safiyete olan desteğini fiilen göstermiş oluyordu.

Dokuzuncu ya da onuncu asra doğru, Maniheizm, İslâm dünyasında ve bütün dünyada tabanını kaybetti. Maniheizmin Arapça'daki karşılığı olan *zandaka* kelimesi, zamanla her türlü sapık fikri ifade eder hale geldi; İslâmî görünüşleri altında gizli birtakım sapık inançlar taşıdığına inanılan kimselere *zındık* denilir oldu. Tabirlerin aslî kullanımı unutulup gitti.

Mehdî devrinin sonuna doğru, ulemanın büyük kısmı artık Abbasî rejimi ile uzlaşmışa benziyordu. Ve böylece mutlak monarşi ihtiyaç duyduğu kadarlık kurumsal dinî desteği de arkasına almış oldu. Şîa'nın ya da Hâricîlerin en ateşli taraftarları bile, Abbasî rejiminin bu fiilî başarısını takdir etmeden yapamıyordu. Mehdî idaresinin ikinci yarısında, bir ara Mısırlılar, Emevîler zamanında Mısır'da uzun süre valilik yapmış ve halkın sevgisini kazanmış Abdülaziz'in torunlarından birinin liderliğinde bir bağımsızlık hareketi başlattılarsa da, destekçilerin çoğu Hâricîler olup da hareketin lideri kendi görüşlerine yanaşmayınca, hareket kendiliğinden söndü.[3] Mehdî'nin vefatı üzerine,

3. *Kitâbu umarâi'l-Misr* adlı eserinde (ed.Rhuvan Guest, [Leiden, 1912]) bu hareketi nakleden Ebû Ömer Muhammed el-Kindî, 124-30'uncu sayfalarda bizim İslâmîleşmiş tarih bilgimizin ekserisine temel teşkil eden —özellikle yerel bir temele dayalı (bu durumda, Kahire)— dikkatlice toplanmış veriler sunuyor. Tipik olarak, el-Kindî zamanın efsane ve söylentilerinden bağımsız durumda değil, ve kendi detaylarını bizim anlamamızı sağlayan daha geniş meseleleri pek göremiyor, ama onun büyük zahmetlerle hazırladığı isimler, fiiller ve nitelikler listesi makul derecede tarafsız gibi gözüküyor ve her hâlükârda diğer veri kaynaklarıyla birlikte doğrulama ve geçerlilik kazandırma imkânı sağlıyor. Fakat bu eser Guest gibi insanların zahmetli modern edisyonları olmasaydı, tarafımızca kolayca okuyup incelenemezdi.

Hicaz'da Hz. Ali'nin soyundan birinin hilâfetini isteyenler başkaldırdılar, ama kolayca bastırıldılar.

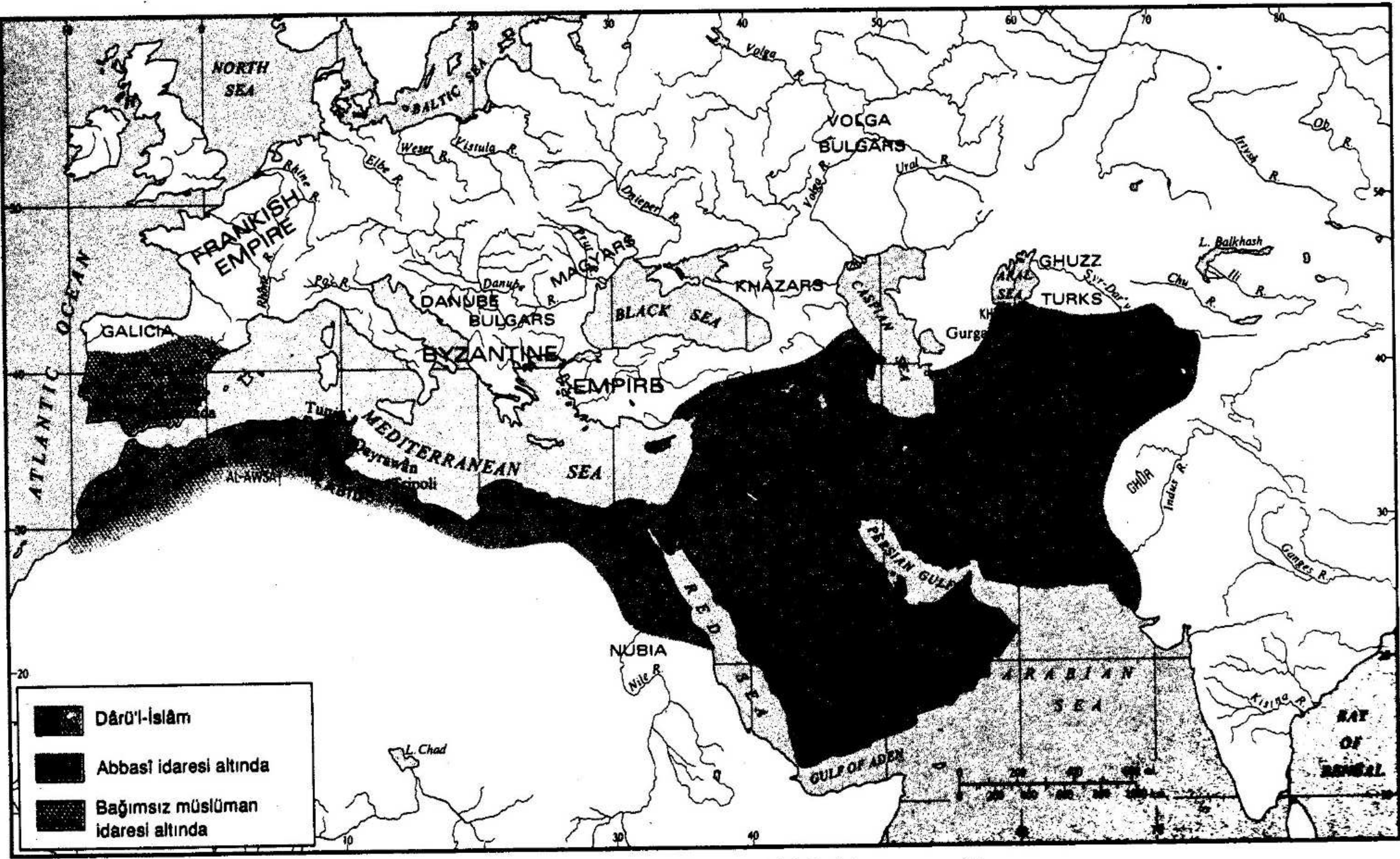
HARUN ER-REŞİD: HALİFE VE MAİYETİNDEKİLERİN KÜLTÜR HÂMİLİĞİ

Mehdî'nin vefatından sonra, kısa bir süre, kardeşi Hâdi'nin üstlendiği halifelik görevini, o sıralar ihtişamın ve zenginliğin zirvesine varmış olan Harun er-Reşid devraldı. Bundan sonra ülkede birkaç kuşak boyunca kesintisiz bir huzur ve refah yaşandı. Arasıra çıkan isyanlar ve dış savaşlar da mahallî kaldı. Harun er-Reşid ünlü *Binbir Gece Masalları*' nın sevgili ideal padişahı oldu. Harun er-Reşid idaresi, aslında, klasik Bağdat hayatının en güzel sembolü olmuştur.

Bundan böyle, devlet idaresi halifenin emrinde çalışan çok sayıda idareciye dağıtıldı. En tepede, maliyeden sorumlu ve genelde hükûmetin başı olan bir vezir bulunuyordu, onun da emrinde bir tür resmî büro olan, divanlarda çalışan yardımcıları vardı. Halife bizzat hükûmet işlerine karışmazdı, ancak gerektiğinde başvurulacak son merci konumundaydı. Enerjik yahut enerjik de olabilen ağırkanlı bir halife, dilerse kararları kendisi alabilirdi; ama uygulamada genel siyaset çizgisinin belirlenmesi bile vezire bırakılıyordu. Bu sistem bütünüyle oturduğunda, halife genel siyaset çizgisini beğenmiyorsa, siyaset çizgisini değil de veziri değiştirmeyi yeğler oldu. Harun er-Reşid yalnızca hayır-hasenat gibi şahsî merak veya özel ilgi duyduğu konularda hükûmete müdahale ederdi.

Bununla beraber, halifeden çok önemli iki törensel yükümlülüğü üstlenmesi beklenirdi. Birincisi, arasıra da olsa, başkentte Cuma namazına imamlık etmeliydi. Ki bu görevleriyle halifeler, Hz. Muhammed'in (sav) halefi olduklarını göstermiş oluyorlardı; öyle ki, zaman zaman Hz. Muhammed'in (sav) hırkasını ve diğer birtakım şahsî eşyalarını da giyerek halka görünmeleri gerekiyordu. (Ancak, Harun er-Reşid ve ondan sonra gelenlerin çoğu imamlık görevini bir vekile bırakıp, camide kendilerine ayrılmış özel bir bölümde [*maksûre*] cemaat yaparak namaz kılmayı yeğlediler.) Halife, ikinci olarak Bizanslılara karşı yapılan büyük cihat akınlarında bütün askerî kararları kumandanlara bırakmakla birlikte, ordunun başında olmalıydı. (Harun er-Reşid ise, sırasıyla, bir yıl Mekke'ye giden hac kafilesine, öbür yıl da orduya başkanlık yapardı.) Halife prensipte *emîrü'l-mü'minin* (müminlerin emîri) olduğu için, malî işleri ve hatta yargı işlerini başkalarına bıraksa da, Cuma namazı ve Tiran'a karşı —Bizans imparatoruna böyle denilirdi— cihat gibi İslâmî farzları kendisi yürütmek durumundaydı.

Böylesi bir halife kavramı, eski tarım kültüründen kalma bir hükûmet anlayışını besliyordu. Hükümdarın ta Mervanî zamanlarından beri savaşlarda



Harun er-Reşid zamanında (786-809) Müslüman toprakları

bütün komutanların üzerinde olması, özgürlüklerine düşkün Arap kabile mensuplarının ferdiyetçiliğini okşuyordu. Nil'den Amuderya'ya uzanan topraklarda yaşayan geniş halk kitleleri için bu artık bir sosyal laissez-faire (bırakın yapsınlar) tavrını ima ediyordu. Harun er-Reşid'in oğlu hükûmet etme görevini büyük bir ciddiyetle üstlendi ve hükûmetin görevlerini üç ana başlığa ayırdı: mahkemelerde adaletin idamesi, caddelerin ve yolların güvenliği ve sınırların savunulması. Yani, hükûmet bir sosyal düzenin idamesi için gerekli bütün şartları hazırlıyor, ancak sosyal düzenin kendisine karışmıyordu. (Bu görev, halkın ailevî geleneklerine veya ulemanın çabalarına bırakılmıştı.) Hükûmet sadece güvenliği sağlamakla, yani halkı kişilerin hilelerine ve kuvvetine, ve yabancıların kuvvetine karşı korumakla yükümlüydü. Öyle ki, eğer halife devlet hazinesiyle kuyular açar veya şehir inşa ederse, bu tamamıyla halifenin veya vezirin özel bir ihsanı sayılırdı. İhsanlarda bulunmak, sadece onların bileceği bir işti, ve tabiî bunu devlet adına değil de sadece zengin biri olarak yapmış olurlardı. Arap ve İslâm mirası, hükûmeti böylece alabildiğine bireyci bir şekle sokmuş oluyordu; devlet teşebbüsü asgariye indirilmiş, ferdî teşebbüs (genelde, ayrıcalıklı fertlerinki) azamiye çıkarılmıştı.

Günlük politikaya aktif bir katılımı olmamakla birlikte, halife havas tabakasının işlerinde aktif şekilde öncülük yapardı. Halife ailesi, bizatihî sanatın ve ilmin hâmisi olarak, millî servetin paylaşılmasında olduğu gibi, dağıtımında da öncelikliydi.

Meselâ, İbrahim el-Mevsılî (ö. 804) gibi zamanın en seçkin mûsikişinası ve Ebû Nuvâs (ö. tah. 803) gibi en ünlü şair (ki her ikisinin de hayatları şarap ve zevk ile aynileşmişti) tahmin edileceği gibi, saraydan yetişmişti. Meselâ, çok güzel bir şiirin ödülü, bir kese altın veya halifenin özel ahırından bir at veya güzel sesli bir cariye ya da bunların hepsi olabiliyordu. Sarayda yapılan her tür kutlamada zengin olsun, fakir olsun, herkese bahşişler verilir, sokaklarda çil çil altın dağıtılır, gelen herkese ziyafetler verilir ya da göze girmiş yüksek memurlara ipekten cübbeler veya dokuma kumaşlar dağıtılırdı. Bir memurun hizmetlerini takdir etmenin veya beğenildiğini ihsas ettirmenin daha az göz alıcı ama daha güvenceli bir yolu da belirli bir köyün vergi gelirini ömür boyu ona bağlamak veya emrine doğrudan doğruya bir devlet arazisi vermekti.

Saray hayatının, şiir ve müziğin yanısıra, ciddi bir eğitim ve de dindarlık olmaksızın kemale ermemiş olacağı da hissediliyordu. Meselâ, o zamanın edebiyat bilgisinin zirvesini temsil eden el-Kisâî (ö. 805) en tanınmış gramerci ve saraydaki şehzadelerin de mürebbisiydi. Gerçi, önde gelen ulemanın kimisi halifeye bu kadar yakın olmayı reddetmişti, fakat Harun er-Reşid —şarap içmediği vakitlerde— ulemanın şerh ve yorumlarını anlamaya çalışırdı. Başkadı mevkiinde bulunan ve Ebu Hanife'den sonra Irak'ın en önde gelen fakihi

olan Ebu Yusuf'un halifenin içinden çıkamadığı hukukî müşkilleri nasıl şeriatı ihlâl etmeden hallettiğini anlatan kısa menkıbeler vardır; ve zekâvetleri ne kadar olursa olsun, Harun er-Reşid'in ve [onun devrinde] sarayın, şeriat ulemasının ve özellikle de hadis ulemasının ve hususan Hicazlı olanlarının otoritesini kabul ettiği kesindir. Harun er-Reşid, genel politikasının sınırları içinde, ulemanın bağımsızlığını kabul etmişti.

Harun er-Reşid'in tüm aile çevresi ve genelde Abbasîler, özelde de kendi ailesi, en geniş harcama yetkisini ellerinde tutuyordu. Meselâ, karısı Zübeyde bağışlarıyla, hac yolcularının istifadesi için Irak ve Medine arasındaki hac yolları boyunca açtırdığı sayısız kuyuyla nam salmıştı. Halifeye yakın diğer aileler de, anlaşılan, oldukça cömertmişler. Meselâ, "vezirler hanedanı" diye bilinen Farisî kökenli Bermekî ailesi neredeyse halife kadar ihsanlarda bulunmuştu. Bu cömert zümre sayesinde, Bağdat, imparatorluğun dört bir yanından kalkıp gelen, dürüstüyle, düzenbazıyla çok sayıda sanatçı, şair, âlim ve felsefecinin akınına uğradı; kim bu ailelerden birinin rızasını kazanırsa, istikbalini kurtarmış oluyordu—tabiî, bir keresinde Bermekî ailesinin başına geldiği gibi, en gözde olduğu dönemde aniden gözden düşerek idam olunmaktan kaçınmak icap ediyordu.

Bermekî ailesi, müslüman olmadan önce Belh'de (Amuderya yakınlarında) budist rahipliği yapıyordu. Tâ Seffâh ve Mansur zamanında, Halid el-Bermekî başkâtipliğe kadar yükselmiş ve halifenin en güvenilir danışmanı olmuştu. Mehdî, Halid'in oğlu Yahya'yı veliahtlığı sırasında, Harun er-Reşid'in hizmetine vermişti. Harun er-Reşid'le Yahya'nın oğlu Câfer de bu vesileyle yakın arkadaş olmuşlardı. Harun er-Reşid halife olunca Câfer'i başmabeyincisi ve nedimi yapmış; kardeşi Fadl bin Yahya'yı da yüksek bir göreve, beytülmalin başına getirmişti. Ancak 803 yılına doğru, Harun er-Reşid, artık neredeyse ülkede kendisinden de yüksek bir itibar kazanmış olan Bermekî ailesinin gücünü kıskanıp tehlike olarak görmeye başladı. Ve bir gece hiç habersizden Câfer'in başını gövdesinden ayırttı. (Ertesi gün, kesik başı, artık öldüğünü ve onun adına hiçbir başkaldırının işe yaramayacağını ispatlamak için halka gösterildi.) Câfer'in kardeşi Fadl ve babası da hapsedildi ve çok geçmeden ikisi de öldü.

İhtişamın zirve hali başkentte —ama pek de güvenceli olmayan bir tarzda— yaşanıyordu. Ne var ki, hali-vakti iyi olanlar da taşrada çok iyi bir hayat sürebiliyordu. Meselâ, Horasan yöresinin en büyük şehri olan Nişâbur da (Sâsânîler zamanında kurulmuştu—gerçi, belki de bu gibi şehirler, eskiden beri yakın çevreden sayılmış olabilir) zenginliği ve havadarlığı ile ünlüydü. Şehir, kışları yamaçlardan kuzeye doğru akan dereciklerle sulanıyordu ve etrafı, içinde her çeşit meyvenin yetiştiği bağlarla çevriliydi ki, meyve ağacı aşı-

lamada ve büyütmede Nişâburluların üstüne yoktu. Kurak Bölgede çok ileri sulama teknikleri vardı. Yer yer kayalıklar arasından geçen uzun yeraltı kanalları, dağlardan ta platolara ve çöllere su taşırdı. Bunlar Nişâbur'da sadece bağları ve tarlaları sulamak için değil, şehre içme suyu sağlamak için de yapılmıştı; aşağı-yukarı her evin bir su kuyusu ve sarnıcı vardı, ve kullanılmış sular tekrar tarlaları sulamak için kullanılıyordu. Gelen geçenler, şehrin zengin-fakir herkese açık muhteşem camileri (ki, bunlardan en meşhuru Harun er-Reşid devrinden sonra Saffârîlerce yaptırılmıştı) ile pazarlarındaki malların ve el ürünlerinin çeşitliliği karşısında hayrete düşerdi.

Tabiî, bütün şehirler birbirine benzemiyordu. Nişâbur'un temizliğinin ve havadarlığının aksine, Amuderya deltasında Harezm'deki Gürgenc de pisliği ile nam salmıştı. Buradan geçen yolcular, çöpler sokaklarda bırakıldığı için, sokakta yalınayak gezenlerin ayaklarının kirini temizlemeden camiye girmeleri yüzünden (ayakkabılar kapıda çıkarıldığı için genellikle çok temiz tutulan) camilerin bile pislikten geçilmez olduğundan şikayetçiydi. Aslında, Nişâbur'daki gibi bir kanalizasyon sistemi olsaydı, Gürgenc de böyle pis olmazdı. Ancak hali-vakti iyi olan her evde çok harikulade lüksler bulunurdu. Oturma minderleri, kilimler, şık kitaplıklar, ayna ve el yapması kavanozlar; küçük taraçalar ve genellikle suyun şırıldayarak aktığı bahçe havuzları; kışın içinde kömür yakılan, yazın da buharlaşarak havayı yumuşatması için su konulan mangallar. Yaz sıcağında buz serinliği kabilinden böylesi lüksler, belki de çoğu taşra kasabasından daha kolay biçimde Bağdat'ta bulunabiliyordu, fakat Bağdat'tan uzakta yaşayan ayrıcalıklı aileler de oldukça rahat ve zevkli bir hayat sürüyorlardı; ve hastalıklara, tabiî âfetlere ve arasıra isyanlara maruz kalırlarsa da, savaş tehdidinden nisbeten uzak bulunuyorlardı.

EDEBİYAT VE ÖĞRENİM

Saraydaki ihtişamın en can alıcı kısmı edebî yazışmaların burada yapılmasıydı. Bu yazışmalar herşeyden önce Arapça oluyordu. Resmî yazışma dili Arapça olduktan sonra, zamanla bürokrasinin çok ince birtakım gelenekleri de bu dile göre şekillenmişti. Resmî Arapça nesri, Pehlevî dilinde yazılmış bazı eserlerin zarif Mudari Arapçası'na tercümesiyle ilk atılımını yaptı. (Sonradan belirli biçimlerin—velilerin hayatı gibi— Süryanî geleneklerine dayandığı da olur). Pehlevî dilinden tercümeler arasında en önemlisi, (iddiaya göre Nûşirevân dönemine ait ve) aslı Sanskritçe olan *Kelile ve Dimne* hikayeleri idi (iki çakal ile danışmanı oldukları kral aslan arasındaki maceraları anlatır.) Tercümeleri, Mansur zamanında daha sistematik bir mutlakî rejim istediği için idam edilen eski-Mazdekî vezir İbn Mukaffa yapmıştı. Tercümelerin duru, zevkli ve eşsiz bir dili vardı; ki bir süre kâtipler sınıfınca (mutlakiyetçi memur ve bürokrat zümresi) Arap dilinin mihengi kabul edildi.

Kâtipler, haliyle, kendilerini eğitip öğreten ve konuşmalarına kıvraklık, —resmî yazışmalarına ise—letafet ve zerafet katabilecek edebiyatla uğraşmaktan büyük haz alıyor olmalıydılar. Bu sınıfın görgü kuralları arasında, ifade keskinliği ve dolayısıyla da edebiyat bilgisi önemli bir yer tutardı.

Ediplerin ve kâtiplerin gözünde, nesir kadar önemli bir başka şey de şiirdi. Ancak şiir, temelde tercüme edilemez birşeydi; bu sahada şiirin edebiyattaki konumunu her ne kadar Sâsânîlerin idarî kültür geleneği belirlemiş olsa da, şiir, malzemelerini kâtip sınıfının kalben büyük bağlılık duyduğu eski Arap geleneğinden almıştı. Ancak burada da çok güçlü zihinsel bir tercüme gerekiyordu. Çünkü, bu dil gerek İslâm-öncesi Bedevî şekliyle, gerek Mervanîler zamanındaki Arap köylerinde konuşulan şekliyle olsun, Abbasî zamanındaki müslümanların çoğunun ailevî birikimine yabancı olmakla kalmayıp, onların konuşma diline de hiç benzemiyordu. Aşınmış, "tortulaşmış" bir tür Arapça'ydı (eğer Arapça denirse). Bedevî Mudari'sinin değişik bir şivesiyle konuşulurdu. Daha da önemlisi, Arapça şiir tarzı bürokrat tabakanın ve şiirden anlayan diğer kesimlerin şehir hayatı üslubuna da yabancıydı. Bu yüzden, edebiyat âlimleri arasında (el-Kısâî gibi) eski şiirleri derleyip yorumlayan, şiirin estetik ifadesini olduğu kadar felsefî mesajlarını da takdir eden bir ekol ortaya çıktı; ancak diğer taraftan da şiirsel ifadeye daha çok önem veren ve yorumcuların şiirlerin mesajını sınırladığını düşünen edipler ise, Arapça'nın kendi ritmini, muhayyilesini ve eski Arap dilinin esprisini olduğu gibi alıp hepsini kâtiplerin ve hatta tâcirlerin hayat tarzına uygun bir kıvama getirdiler. Bu süreç, aslında Mervanîler zamanında başlamıştı, ama şimdi tamamlanıyordu.

Basra'lı Ebû Nuvâs (aynı zamanda, Farisîdir) şahsen sefih biriydi ve hep aşk ve şarap üzerine şiirler yazardı. Kûfe'de filoloji çalışmıştı ve hatta (dil üzerinde çalışan öğrencilerde âdet olduğu üzere) bir süre çölde Bedevîlerle beraber yaşamış olduğu söylenir. Ebû Nuvâs, eski Arap kasidelerini andıran şiirlerinde hovardalığı yüceltmişti. Bunu yaparken de, kasidelerdeki destansı edayı kaldırıp, yerine daha dobra, hatta arsız ve şen-şakrak, rehavetli bir üslup oturtmuştu. Erotik şiirlerinin çoğunda gençlik aşklarını işleyen Nuvâs, ileride bazı müslüman çevrelerde de yerleşecek olan ve kendisi hakkında yanlışlıkla eşcinsel bazı çağrışımlara yol açan bir üslup geliştirmişti. Ebu'l-Atâhiyye ise (ö. 826) Arap kökenli olduğu halde, şiir geleneğindeki tahavvülü daha ilerilere taşıdı. Fikir manevraları kıvrak bir zahid ve aynı zamanda sadık bir Şiî olan Atâhiyye, bir felsefî melankoliyi işlediği şiirleriyle, saraydan çok halk arasında tutuldu; dizeleri, geleceğin yazarları için sade bir dindarlığın iktibas kaynağı oldu.

Edebiyatın olgunlaşması, beraberinde, bu edebiyatın mekaniğini de getirdi. Devrin kayda değer gelişmelerinden biri de, Mudarî Arapçası'nın gramerinin sistematikleştirilmesiydi (ki bu sonradan diğer Sâmi dillerinin anali-

zinde model oldu). Bu tür analizler, tâ Mervanîler devrinde başlamıştı. İki kuşak süren bir tecrübeden sonra, Kûfe'li gramercilerin kurallarından çok günlük konuşma dilinin akışını esas kabul eden Basra'lı Sibeveyhî (ö. 793) standart gramer kitabını hazırladı, (ki bu kitap sonradan sadece "el-Kitâb" diye anıldı) ve doğal olarak çok sayıda küçük belirsizlikleri de gelecek kuşakların çalışmalarına bıraktı. Bütün iş, çeşitli bağlaçlara, kelime öbeklerine ve sözel veya sayısal birtakım kalıplara vs. uygun ve tutarlı bir kullanım yolu ortaya koymaktı. Ancak gramerciler işi bu şekilde ele almak yerine kendilerini, kelime tipleri ve cümle kalıpları arasında kesin ayırımlar çizip, eski şiirlere, yaşayan Bedevî Arapçasına ve Kur'ân ve hadise bakarak, bunların her birinin Hz. Muhammed (sav) zamanında yaşayan Araplarca nasıl kullanıldığını belirlemekle yükümlü görüyorlardı. Fakat aslında, belirli bir kuşak tarafından konuşulan dil, gramer modeli olabilirdi.Ama en sonunda, herşeye rağmen, ifadeleri ne kadar özelleşirse özelleşsin, cümle ne kadar kompleks olursa olsun, veya konuşan kişi eski Arapça'ya ne kadar yabancı olursa olsun, pratikte herkesçe anlaşılır belirli standartlar ortaya konabilmişti. Hiçbir İslâmîleşmiş dil, böylesine ince elenip sık dokunmuş ve disipline edilmiş değildir.

Mansur devrinde, saray, Arap dili ve edebiyatı ve şeriat âlimlerinin eserlerinden başka bilim dallarına da eğiliyordu. Kûfe ve Basra'nın uzun bir süre şeriat ve Arapça eğitiminin merkezi olarak kalmasının aksine, Bağdat sadece bunlarla kalmayıp, tabiî bilimlerin ve metafizik çalışmaların da merkezi oldu. Özellikle tıp, matematik ve astronomi alanındaki temel eserler Arapça'ya tercüme edildi. Önceleri yapılan Pehlevî ve Süryanî tercümelerine daha sonraları Sanskrit ve Grek eserlerinin tercümeleri eklendi. Arapça ve şeriat araştırmaları ancak müslüman doğmuş ya da sonradan müslüman olmuş kişilerce yürütülürken, tabiî bilim çalışanlar, çalışmalarını Arapça olarak yazsalar da, eski dinî eğilimlerini muhafaza edip, zımmî kalmayı tercih ediyorlardı. Bu çalışmalar kâtiplerin kültürel ideallerine doğrudan hizmet ettiklerinden değil, pratik birtakım teknikler sağladıkları veya şahsî merakları tatmin ettikleri için sarayda revaç bulmuşlardı. Harun er-Reşid'in oğlu Me'mun, tabiî bilimlere ve Yunan felsefesine duyduğu ilgiyi, yardımlarıyla ve teşvikleriyle klasik tıp, astronomi, matematik ve tabiat felsefesi klasiklerinin Yunanca ve Süryanice'den Arapça'ya tercümelerini büyük ölçüde hızlandırarak ispatladı ve bunun için bir araştırma kütüphanesi olarak "Beytü'l-Hikme"yi kurdurdu (830). Me'mun işi, Yunan geleneğinin yoğun olduğu Konstantinopol'de orijinal nüshalar arattıracak kadar ilerletmişti. Me'mun'un zamanında başlayan tercümeleri, sonraları daha kaliteli tercümeler takip etti.

Ancak bu tür bilgileri öğrenciler ancak imparatorluk sınırları içinde kalan eski şehirlerde alabiliyordu. Meselâ, Sâsânîler zamanında Hûzistan'da Cundeyşabur'da kurulmuş büyük tıp okulu sayesindedir ki, İslâmîleşmiş tıp geleneği bu büyük atılımını gerçekleştirecektir. Mansur oranın önde gelen

Nestûrî tabibini (Baht-Îşû) Bağdat'a aldırarak, burada bir hekim grubu yetiştirdi. Ancak belki de en önemli merkez, Cezîre'deki Harran kasabası olmuştu. Burası, İskenderiye'den ve hatta Antakya'dan bile daha önde, aktif bir öğrenim merkeziydi. Harran'da Hıristiyanlık bile pek yayılamamış ve eski müşrik (pagan) kültürleri nisbeten kendini korumuştu; İslâm'dan sonra Harranîler kendilerini *Sâbiîler* diye adlandırdılar; ki Kur'ân'da bulunan bu terim hoşgörülmesi gereken, bir Allah'a inanan ve dolayısıyla meşru bir semavî din formuna geçmeyi beceren gizli bir grup için kullanılır; haddizatında Sâbiîlerin tahsilli zümresinin yeni-Eflatuncu (ya da yeni-Pisagorcu) inançları da bunu gösteriyordu. Müslüman öğrencilerin eğitiminde gittikçe artan sayıda sâbiî, hıristiyan ve zerdüştî hocaya görev verildi ve hepsi de derslerini Arapça olarak anlattılar. Bağdat kısa zamanda, Me'mun'un himayesiyle Arap edebiyatının ve şeriat incelemelerinin olduğu gibi, bilim ve felsefenin de imparatorluktaki en büyük merkezi oldu.

HARUN ER-REŞİD'DEN SONRA TAHT KAVGASI

Mağrib'den Sind'e ve Amuderya havzasına kadar bütün servet ve kudret, şeriat ulemasıyla, Arap Bedevîleriyle, Farisî toprak sahipleriyle, kozmopolit tüccarlarıyla ve (daha pasif olarak) çiftçileriyle bütün halkın, İslâm birliğinin toplum düzeninin ve dirayetli adaletin sembolü olarak gördükleri Bağdat, Abbasî devletinin merkezindeki ayrıcalıklı ailelerin elinde toplanmıştı. Müslüman idealistlerin kabullenmesi ve geleneksel İran-Sâmi siyasî beklentilerinin de nisbeten tatmini sayesinde, Abbasî iktidarı oturmuşa benziyordu. Öyle ki, bir zamanlar gramer ve fıkıh ilminin merkezi olmuş Kûfe ve Basra'da bile, halk artık bütün fikirlerin buluşma yeri olan Bağdat'ın cazibesine kapılıp, çocuklarını oraya yollamaya başlamıştı.

Ancak, Harun er-Reşid'in bir kararı, halife devletinin hiç de, meselâ Sâsânîler kadar güçlü olmadığını gösterir. Harun er-Reşid, (tabiî ki, önde gelen müslümanları da razı ederek) ölümünden sonra ülke idaresinin iki oğlu arasında paylaşılmasını vasiyet etti. Buna göre, Bereketli Hilâl ve batı bölgeleri halifelik ünvanıyla beraber Emin'e; Horasan ve doğu bölgeleri bir ordu, tam bir özerklik ve Emin'den sonra Harun er-Reşid'in halefi olma hakkıyla diğer oğlu Me'mun'a bağlanıyordu; ancak Me'mun nihaî kararlarda Emin'e itaat etmek zorundaydı. Harun er-Reşid bu vasiyetini, kutsal bir ton da kazandırmak amacıyla, Kâbe'de açıkladı. Ne var ki, ülkede, kurulu bir siyasî yapının kişisel bir kararla parçalanmasına karşı koyacak hiçbir sosyal sınıf yoktu.

Bu sosyal gerçek hukukta da kendini gösteriyordu. Abbasî halifelerinin meşruiyetini tanıyan Cemâ'î-Sünnî ulemanın dayanabileceği hiçbir teorik temel yoktu. Bu yüzden, Abbasî halifelerini, İslâm birliği hatırına meşru kabul ederek, mevcut halde daha prensipli bir kural olmadığı için, istemeye isteme-

ye Mervânîlerce kullanılan hanedan kuralını da kabul etmişlerdi. Buna göre, idareciyi, bir önceki idareci (selef) tayin ediyor, bu da büyük şehirlerin ileri gelenlerince, onaylanıyordu. Mutlakiyetçi devleti kabul etmeyi reddeden, hatta kendilerine halife tarafından kadılık gibi görevler teklif edildiğinde Allah huzurunda bunları yapamayacağını belirten ulema, bu tayinin ve bunun bir kısım insanlarca onayının herkesi bağlayan bir devlet kanunu değil, sadece kişisel bir sözleşme olabileceğini söylüyor; dolayısıyla da, tayini yapan halife kendi arzusuna göre şahsî birtakım şartlar öne sürebildiği için, ve bu şartlar da ileri gelen müslümanlarca onaylanıp tayin edilen halef de yemin ettiğinde, şeriat açısından sadece yemine sadakat prensibi işlemiş oluyordu. Ulemanın monarşiye karşı teorik bir gerekçesi olmayınca, monarşiyle iç içe yaşayan kâtiplerin haydi haydi olmazdı. Dahası, şeriatta da, mevcut işleyişe mâni olacak, hanedanlık yönetimini veya monarşiyi reddedecek açık bir hüküm silsilesi de gözükmüyordu. Bu durumda da, kimse hilâfetin babadan oğula devrinin yanlış olduğunu ya da hiçbir devlet yetkilisinin insanların düşüncelerine ambargo koymaması gerektiğini, halifenin bu vasiyetinin de şeriata aykırı, hatta şeriat dışı olduğunu söyleyemezdi.

Harun er-Reşid'in (809'da Horasan'da Hâricîlere karşı düzenlenen bir sefer sırasında) ölümünden sonra, birkaç yıl, imparatorluk haddizatında bölünmüştü. Ancak bu bölünme uzun sürmedi —hemen bir iç savaş patladı. İki yılı aşkın bir süre devam eden bu savaşta (811-813), her biri diğerlerinin hepsine muhalif birkaç hizip çatıştı. Ancak buradaki kavga, ikinci ve üçüncü Fitne savaşlarından daha değişik bir hava içindeydi. Fitnelerde her hizip bütün müslümanlara hitap ediyor, halifelik için kendi adayını öne sürüyordu. Fakat burada asıl mücadele Harun er-Reşid'in iki oğlu arasındaydı ve her biri bütün imparatorluğa kendisinin (veya kendi ekibinin) hâkim olmasını istiyor ve bunun mümkün olduğuna inanıyordu— gerçi görünürdeki mesele Emin'in Me'mun'u devreden çıkarıp kendisinden sonra oğlunun yerine Me'mun'un gelmesini önlemek istemesi olsa da. Ortada biraz da bir kişilik tercihi vardı: Emin (iyi bir aileden gelen annesi Zübeyde'nin desteğindeydi) dirayetsizliği ile tanınır ve bu yüzden etrafındakilerce kullanılabilirdi; Me'mun ise (aslen Farisî bir cariye olan annesi, cariye bir annenin oğluna verebileceği etkiyi verecek kadar bile yaşayamadığı için) zekiydi ve daha bağımsızdı. Emin'in beceriksizliği ve Me'mun'un kumandanlarının zaferleri, Emin'in vezirlerinden bazılarının bile Me'mun'un tarafına geçmesine sebep oldu. Ancak Bağdat Me'mun'un kumandanı Tahir'in kuşatmasına, yangına, açlığa rağmen ve de dışarıdan hiçbir yardım görmeden, bir yıldan fazla direndi. Emin, başkentte, belli ki Me'mun'un Horasan'dan yana olan tavrından korkan büyük ailelerin ve halkın büyük çoğunluğunun desteğini alıyordu; zira Me'mun karargâhlarını Horasan'da Merv'de tutuyordu ve kumandanlarının (mesela Tahir gibi) ve vezirlerinin önemli kısmı Farisî idi. Kaldı ki, Harun er-Reşid

de karargâh olarak Bağdat yerine Fırat üzerindeki Rakka'yı tercih etmişti ve muhtemelen bu yüzden Bağdatlılar şehirlerinin geleceğinden endişeleniyorlardı. Neyse ki, Emin de öte yandan imparatorluğunun gelirlerini büyük ölçüde Bağdat'ta koruyordu. Her halükârda tehlikede olan herhangi bir İslâmî hüküm yoktu.

Çatışmalar, Bağdat dışında bile, küçük çapta cereyan ediyordu. Harun er-Reşid döneminde, Şîa çizgisinde, alt-Hazar dağlarında bir Şiî isyan bir süre destek bulabilmiş; Hâricîler Cezîre'de, daha sonra bastırılan büyük çaplı bir ayaklanma başlatabilmiş, ve haleflik mücadelesi sırasında Horasan'da tekrar faal olmaya başlamıştı. Me'mun'un zaferinin hemen peşinden, Iraklı Şiîler önemli bir güç kazandılar. Ama haleflik mücadelesinde ne Şiîlerin ne de Hâricîlerin aktif bir rolü oldu. Suriye'de Şam, hilâfeti yeniden ele almak için öne çıkar gibi oldu. Ancak Kelb ve Kays kabilelerinin çekişmesi bu şanslarını da yok etti. Mısır'da muhtelif mahalli hizipler merkezin zayıflamasını fırsat bilip birbirleri üzerine hâkimiyet kurmaya çalıştılar, ancak Abbasî halifelerinin teorik üstünlüğü hiçbir zaman tartışma konusu olmadı.

Sonunda Bağdat'ın düşmesiyle, Mansur'un ve Harun er-Reşid'in bıraktığı imparatorluğun büyük kesiminde tek bir hükümdar tanındı. Me'mun birçok isyana göğüs gerecekti, ama çokça zaman, imparatorluğunun çoğunun tartışılmaz hükümdarı olmuştu. Böylece büyük monarşinin harikulade zenginliği bir mevsimliğine uzatıldı. Yeni İslâmîleşmiş kültür, işte bu zenginlik üzerinde kurulacaktı.

İKTİSADÎ GENİŞLEME VE İSLÂM'IN HALKA MAL EDİLMESİ

İslâm bir iktisadî genişleme dalgası ile kısa zamanda bir kitle dini haline geldi. Bu genişleme, sonuçta, İslâm da dahil bütün bir kültürel yenilikler yelpazesini taşıdı. Bölgede şehirler arası ticaret yollarındaki akışın yoğunlaşmasıyla, Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölgede yoğun bir şehirleşme eğilimi başgösterdi. Halifeler oradan ayrıldığında bile, önemli bir ticaret merkezi olma konumunu sürdüren Bağdat, büyüklükte daha önceki Helenistik ve Sâsânî emsalleri olan Selefkiye ve Medâyin'i geçmişti. Yarımküre çapındaki bir iktisadî etkinliğin sonucu olan bu kentsel iktisadî genişleme, halife devletinin iktidarını oturtmasına katkıda bulundu; ancak bu büyüme de, mutlak monarşi sayesinde, en azından, hızlandı.

Her zamanki gibi, iktisadî genişleme kendini karada da besleme temayülü gösterdi. Gittikçe artan şehir zenginliği çok sayıda fırsat husule getirdi ve Nil-Amuderya arasındaki bölgeyi bile zorlayan bir sosyal hareketliliğe yol açtı. İmparatorluğun sağladığı kapsamlı huzur içinde, ticaret olabildiğince bü-

yüdü ve pazarlar, dolayısıyla da, yeni yatırım imkânları arttı. Çok ucuza alıp pahalı satmaya alışık tacirler, ilginç birtakım eşyaları, yağmalama ve soygun korkusu olmadan çok uzak mesafelere götürerek değerini arttırmayı hayli kârlı görüyorlardı; dolayısıyla, sadece Bağdat'ta değil, çoğu küçük kasabada bile bol lüks eşyaya rastlanabiliyordu. Böylesine yaygın bir refahın hiç olmazsa bir kısmı, ekonomiyi daha da hareketlendirmeye gidiyordu. Birbirinden çok uzaktaki ticaret merkezlerinin ihtiyacını karşılamak için, tarımsal devirlerdeki gibi para değiş-tokuşuna dayanan düzenli bir bankerlik sistemine geçildi. Bankerler bir yerde aldıkları ürünü, başka bir yerde depo edilmiş fonla ödüyorlardı. Hükûmet, haliyle, vergilerin toplanmasında ve diğer birtakım bürokratik işlerde de bankerleri kullanıyordu; daha önce belirttiğimiz gibi, bu ticarî şebeke olmaksızın etkin bir bürokratik merkezîleşme çok zor işlerdi. Fakat öbür yandan, bürokrasinin güvencesi olmaksızın, ticarî şebeke de böylesine geniş çaplı işlerini yürütemezdi.

Gerçi paranın önemli kısmı, yine, Tarım Çağının en güvenli gelir kaynağı olan toprağa gidiyordu, ama yatırıma ayrılan fonlar genelde hep ticarete akıyordu. Lüks eşya nakliyatının kârı oldukça yüksekti; ama tahıl gibi daha sıradan şeylerin nakliyatına göre, daha az sabit bir gelir kaynağı idi. Ticarî düzenlemeler daima esnek tutuluyordu; ama devir alışılmadık bir çeşitlilik ve yeniliğin devriydi. Ticaretin hemen her türlüsü ortaklıklarla yapılıyordu; sayısız çeşitte ortaklaşma biçimi vardı; ve ortak sayısının sınırı yoktu. Bazan müslüman ve gayrimüslimlerin de ortaklaştığı oluyordu; bu da herkesin işine geliyordu. Meselâ, bir müslüman-yahudi ortaklığında yahudi Sebt günü (Cumartesileri), müslüman da Cumaları tatil yapabilirdi. Uzun mesafeli ticaretin gerektirdiği uzak temasları sürdürmek için —mesela Gucarat'ta (Hindistan'da) oturan bir tacir zaman zaman İspanya'ya seyahat edebilirdi, yahut Amuderya'ya veya Volga vadisine ticarî bir girişim planlıyor olabilirdi— özel kişilerce belli başlı deniz ve kara yolları üzerinde düzenli posta seferleri tertip edilmişti: genelde bunlar çok yavaş olurdu, ancak ekspres olanlar da vardı; bu seferlerde ise, postacı, hükûmet haberleşmeleri için kurulu resmî posta servislerinde (*berîd*) olduğu gibi, önceden hazırlanmış belli yerlerde at değiştirerek mesajları çok daha sür'atle ulaştırabiliyordu.[4] Tacirler mallarını gemiler-

4. S.D. Goitein'ın Kahire'ye uğrayan bu posta servislerini anlattığı "The Commercial Mail Service in Medieval Islam" (*Journal of American Oriental Society*, 84 [1964], s. 118-23), adlı makalesiyle karşılaştırın. *Berîd* Arapça'da "resmî ulaklık"ı ifade eder. "Posta servisi" hususan özel amaçlar için kurulduğu için, bu servis hakkında "feyc" gibi tamamen farklı terimler kullanılmıştır. Maalesef bir yanlış tercüme epeyce mürekkebin boşa gitmesine sebep olmuştur. Fransızca'daki "courier/kurye" terimi "kurye"nin birkaç anlamından sadece birine tekâbül eden "*berîd*" in karşılığı olarak düşünülmüştür. Fakat "kurye" "resmî ulak" kadar "posta servisi" anlamına da geldiğinden, okuyucular bir yanlış-anlamaya sevkedilmiş ve berîd'in özel

le—gemiler denizde olsun, nehirde olsun, özel kişilerin malı olurdu—veya özel olarak düzenlenmiş deve kervanlarıyla seyahat ederek pazarlarlardı.

Ticaret, dönemin en ağırlıklı yatırım alanıydı; ama el sanatlarına da bir kısım fonlar ayrılmıştı. Yüksek Halifelik Devrinde bölgede çok sayıda yeni endüstri sahası açıldı. Kâğıtçılık, Amuderya havzası yoluyla Çin'den geldi. Papirus yapraklarının yerini kağıt aldı. Pamuk işlemek Hindistan'dan öğrenildi. Kâğıt ve şeker imalâthanelerinde zaman zaman hükûmetin cübbe imalatı gibi işlerde yaptığı üzere, çok sayıda işçi çalıştırıldığı oluyordu. Bununla beraber, her işçinin idealinde, yanına birkaç işçi tutarak kendi işinde kendi başına çalışmak, veya dükkân açmaya gücü yetmiyorsa, kalfa olarak çalışmak vardı. Hem tüccarlar, hem de zanaat-kârlar dış rekabete karşı kendi çıkarlarını koruyacak yollar bulmuşlardı; zımmîler arasında bu, mahallî bir zımmî grubun kendi aralarında teşkilâtlanması ile oluyordu. Fakat—Kahire gibi—kimi yerlerde insanlar hiç de olmazsa tek başına kalmayı yeğliyordu. Meselâ, aynı tür ticaret yapanlar genelde belli bir çarşıda bir arada bulunurken, bazılarının ayrı bir yerde çalıştığı; ve belli aileler genelde belli ticareti yaptıkları halde, kimilerinin ailesinin hiç yapmadığı bir ticarete başladığı oluyordu. Hür teşebbüs prensibi bütün şehir hayatına hâkim olmuş ve büyüyen bir ekonominin gerektirdiği esnekliği sağlamıştı.[5]

Bu yaygınlaşan refah ve de beraberinde gelen sosyal hareketlilik içinde, İslâm, ve müslümanların kurumları anahtar rolü oynadı. Monarşik disiplin ve halife devletinin genişliği —en azından dirayetli halifeler devrinde— bir ölçüde, huzur ve güveni sağlamada, ve dolayısıyla ticaret için uygun bir atmosfer oluşturmada, etkili oldu. Düzen, zenginliği doğurdu. Tabiî, halifeleri güçlü

---

mektupları taşımadığı hususunda uyarılma zarureti doğmuştur. İngilizce'de böylesi bir karıştırmanın kesinlikle mazereti yoktur; çünkü "kurye" için "posta"nın kullanılması çok eskilerde kalmıştır. Fakat, ne yazık ki, ilk şarkiyâtçılar âdeta Arapça berîd'i değil Fransızca kurye'yi seviyormuşçasına onu yanlış tercüme ettiler; o kadar ki berîd'e genellikle yanlış biçimde "posta servisi" denilir oldu. Bu yüzden, her zaman okuyucunun, onun aslında bir posta servisi olmadığı hususunda uzun uzadıya uyarılması gerekiyor. Fransızca'daki karıştırma, modern Arapça'ya da girmiştir; modern Arapça'da *berîd*, "posta servisi" anlamına gelmektedir.

5. Kahire Cenize'deki yazmalar hakkında, Profesör Goitein'ın *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966) adlı eserinde yazdığı makaleler, Kahire'deki özellikle bir azınlık grubu arasındaki ticaretin durumu üzerine hayli ışık tutuyor. Bu eser genel olarak İslâmîleşmiş ticaret hakkında da güzel bir bibliyografyayı içeriyor. Ticarette eşitlik ve özgürlüğün daha küçük şehir ve kasabalarda hüküm sürdüğü hususunda emin olamayız; ama orada bile sıkı ve hızlı bir lonca yapısının inisiyatifi elinde tutmadığı açıktır. Karş. Ira Lapidus, (daha sonraki) Memlûk döneminde Suriye kasabaları hakkındaki *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Harvard Univ. Press, 1967).

yapan, bir ölçüde bu zenginlik olmuştu. Ancak monarşi, buna kalmadan kendi kendini de güçlendiriyordu. Özelde, monarşinin gücü tek başına yüksek bir kültürün mayasını oluşturabilecek nitelikteydi. Öyle ki, halife monarşisi yıkıldıktan sonra bile, yeni ortaya atılan sorular veya başlatılan gelenekler yoğun bir kültürel etkileşim içinde kendini gösterdi.

Saray devrin zenginliğinin odak noktasıydı ve sarayın önderliği ve nüfuzu, refahın cazibedar gücüyle, tüm imparatorluk boyunca benimsendi. Taşradan gelen her türlü vergi, Bağdat'ta toplanmış, bunlar lüks bir hayat potası içinde tekrar geri sunulmuştu: bunun sonucu, ülkenin dört bir yanından genç ve hırslı insan buraya toplanmıştı. Başkentten taşraya sadece valiler değil, devlet nimetine mazhar olmuş tüccarlar, arazi sahipleri ve Bağdat'ın ihtişamını geçici de olsa tatma fırsatı bulmuş her türlü insan akıyordu. Sarayın idarede, sosyal hayatta, edebiyatta ve sanat zevkinde oluşturduğu bütün tarzlar böylece bütün taşraya yayılıyor, bu arada, saray bütün kültürlerin derlenip eritildiği bir pota oluyordu.

Bu şekilde oluşan yeni ortak kültürün,—ki başında bu kültürün gerçekleşmesini de sağlayan —bir ana unsuru, çok hızlı bir sosyal hareketlilikti; iktisadî hayattaki bu sosyal hareketliliğin gerisinde, sadece iktisadî büyüme değil, iyi düşünen veya özel kabiliyetleri olan herkesin hiçbir sosyal ölçekte soyluluk veya hemşehrilik gibi şartlar aranmadan, istediği çevrede, istediği şehirde kendine yer bulabilmesine imkân veren kültürel açıklık da bulunuyordu. Müslümanlar, bu tür yeni insanlardan gelecek canlılığı takdir edebiliyorlardı. Okuduğum bir tartışmada, iki âlimden Kûfe'den geleni, diğerini hayli küçük bir kasabadan geldiği için hor görünce, beriki şöyle karşılık verir: "Sen memleketini karalıyorsun ama ben kendi memleketimi parlatıyorum." Bir insanın asaleti kendisiyle sona ermekten çok, kendisiyle başlamalıydı. Zaten sanatçılar, edipler kendi doğum yerlerinde çok kısa bir süre kalır, sonra uzak seyahatlere çıkar ve sık sık bu seyahatlerine atıfta bulunurlardı.

Halifelik sarayı kısa zamanda bu sosyal hareketliliğin başını çekmeye başladı. Saray mensupları, Sâsânîler zamanında çok değer verilen soya dair birtakım kültürel ögelere sahip çıktılar. Kimileri bunun, edebin temeli olduğunu yazdı. Arazi sahipleri soyluluğu (hele eski kraliyet kahramanlarından geliyorsa) sosyal üstünlüğün ölçüsü saymaya devam ettiler. Eski Arap kabilelerinin torunları hâlâ soylarının saflığıyla övünüyordu ve özellikle Hz. Ali'nin soyundan olanlar, tabiî bir de Abbasîler, el üstünde tutuluyordu. (Bu ailelerin soyağacını kaydeden resmî görevliler bulunurdu; amaç soyun kaybolmasını önlemek ve bu iki aileye düşen mal varlıklarını ve ayrıcalıklarını düzenlemekti.) Ancak bu tür aristokratik eğilimler hep dezavantaj getirmişti. Meselâ, daha Nûşirevân zamanında Sâsânî soyluluğu gücünün önemli kısmını kaybetmişti. Din-eksenli düşünenler bu iki Arap kabilesinin soyluluğunu hem müşrik atalarını, hem de kendilerinin geçmişteki küfür hallerini öne sü-

rerek iyice kırdı. Abbasî politikası, büyük ölçüde müslümanlar arasında eşitlik prensibine dayanıyordu: bu mutlak bir kralın teb'ası arasında yaygın olan türdeki eşitliklerden çok farklıydı. Bağdat'ta, kabiliyetli Abbasî idaresinde herkes, kimin soyundan olduğuna bakılmaksızın istediği imkânı elde edebilir, en yüksek mevkie gelebilirdi. Sarayda bile, birini diğerlerinden ayıran tek üstünlük, kişinin şahsî terbiyesi, özellikle de edebî maharetiydi.

Ancak bölgenin ortak kültür kalıbını şekillendiren, sadece sarayın iktisadî ve siyasî rolü değildi. İktisadî büyümenin getirdiği diğer sosyal baskılar da İslâm dini vasıtasıyla doğrudan kendilerini ifade imkânı buldular. Bu sosyal baskıların yaygınlaşması, birkaç yüksek kültür geleneği arasındaki sosyal ilişkileri, Mervanîler zamanındaki şeklinden çıkardı. Bu arada, müslümanlar sadece küçük bir yönetici sınıf olmaktan çıkıp, genelde toplumun önemli bir kesimini, bazı yerlerde de çoğunluğu oluşturmuşlardı. Sonuç olarak, zamanında Zerdüştîlerin bile, bilhassa İran'ın etnik özellikleri yüzünden aşamadıkları problem çözülmüş; artık bölgede, coğrafyada, dilde ve yazılı edebiyatta birbirinden tamamen ayrı dinî cemaatler kalmamış oldu. Artık, orta yerde, İran-Sâmi geleneğinin idealleri ile uyumlu ve hatta bu ideallerin çoğunu gerçekleştirmiş bir cemaat vardı; bu cemaat aynı zamanda, bölgedeki herhangi bir büyük etnik gruba bağımlı olmaksızın, eskiden beri İran ve Sâmi mirasına ait olan tüm toprakları Sâsânîlerin asla ulaşamadığı genişlikte bir alan üzerinde birleştirmeyi başaran siyasî bir güce sahipti. Bu yeni cemaatın dinine girmeyenler bile, onların dilini kullanmayı yeğliyordu; fakat cemaat asıl ağırlığını dine giren çok sayıda insanla kazanmaktaydı.

II. Ömer'den bu yana, İslâm'a girme resmen teşvik ediliyordu. Sözgelişi, Hişam zamanında Horasan'da ve Amuderya havzasında II. Ömer'in prensiplerinin uygulanmasıyla, çok sayıda insan İslâm'a girmiş; bu da eski çizgideki mahallî idarecilerin nüfuzunu kırmış ve Abbasî zaferini hazırlayan siyasî mayaya katkıda bulunmuştu. Abbasîlerin işbaşına geçmesiyle, İslâm'a girmelerin genelleştiği görüldü. Birkaç nesil sonra kasaba halkının çoğunun, hatta imparatorluğun çoğu bölgelerinde çiftçilerin de müslüman olduğu anlaşılıyor.

Müslüman olmak, beraberinde büyük prestij getiriyordu ve şüphesiz tüccarlar bunu özel bir avantaj olarak görmüşlerdi. Bazı ticaretler büyük ölçüde müslümanlaşmışken, diğerleri büyük ölçüde hıristiyan ve yahudilere kalmışa benziyordu. Hepsinden de öte, köy halkı büyümekte olan kasabalara göçerken (ki böylece, bir türlü kendi kendine artmayan kasaba nüfusları hiç olmazsa sabit tutulmuş oluyordu) muhtemelen, orada baskın olan dinî geleneği de benimsemiş oluyorlardı; yeni ve şehirli bir hayat tarzı öğrenmek zorunda kalan bir çiftçi, aynı zamanda yeni bir dinî geleneği de iyice öğrenmek durumunda kalmış olmalı. Müslümanların sayısı önemli miktarlara ulaştığında, camiler bütün faaliyetlerin en canlı ve kesinlikle de en kozmopolit merkezi haline geldi. Halk hikayecileri *(kassâs)* buralarda peygamberlerin hikmetle-

rini ve bir kısım İncil ve Tevrat kıssalarını İslâmî bir ton içinde anlatageldiler. Böylece kendi tarihî, ahlâkî ve eskatolojik bilgisiyle, eski dinlerin en çarpıcı nosyonlarını içeren bir halk İslâmı doğdu. Kasabalar bu şekilde müslümanlaşınca, onlara bağımlı köy halkıyla olan irtibatları, köylerin de tedricen müslümanlaşmasını getirdi.

Abbasîler devrinde, İslâm'a yeni girenler, artık kendilerini herhangi bir Arap kabilesi ile özdeşleştirmek zorunda değillerdi. Çünkü kabileler de yavaş yavaş ayrıcalıklarını yitiriyordu. İslâm, sadece yönetici sınıfın değil, şehir yönelimli kozmopolit bir kitlenin de ortak alemi; yeni yeni yoğunlaşan sosyal hareketliliğin sembolü olmuştu. Elbette, sosyal hareketlilik etkilerini sadece İslâm içinde göstermiş değildi. Artan şehirleşme, beraberinde genelde artan bir sosyal hareketliliği getirmişti. Daha önce Irak'ta tarımla uğraşan çok sayıda yahudi ticarete başlamış ve büyük tacirler haline gelmişti. Ancak en kârlı işleri yürütenler ve beldeden beldeye hareket halinde olanlar hep müslümanlar olmuştu.

ZIMMÎLERİN DİNDARLIĞI

Aktif nüfusun, şehirli olsun, şehire-yönelimli olsun, giderek müslümanlaşmasıyla, eski geleneklerin sosyal ve kültürel rolleri de değişti. Bu geleneklerin mensupları, bir bütün olarak imparatorluk içinde azınlık haline gelmişti. Fakat çok uzun bir süre, bu azınlıkların örfleri ve folkloru —ki yerel olarak hâlâ çoğunluk olabiliyorlardı— tüm cemaatın hayatında, aktif olarak olmasa da, rol oynamış, hiç de olmazsa, onların toprakla ve geçmişle olan bağlantılarını günlük ve mevsimlik hayat tarzı seviyesinde sürdürmüştü, ki şehir-yönelimli müslümanların hiç de böyle bağlantıları yok gibiydi.

Arap fetihleri sırasında, zımmî oldukları için dokunulmayan birkaç dinî grup, fetihlerle kendi aralarında bir eşitlik statüsü ve birbirlerinin müdahalesine karşı güvence kazanmışlardı; mesela bir zımmî cemaat, diğer zımmî cemaat içinde, kendi dinine çekme yönünde propaganda yapamıyordu —zaten müslümanlar da buna izin vermiyordu. Yahudiler, Bizans imparatorluğundaki konumlarından daha üstün bir konum elde etmiş oldular ki yahudilerin ticarî faaliyetlerinin artışını mümkün kılan sadece iktisadî değil, aynı zamanda kültürel bir açıklıktı. Hatta, bir parça desteklenen Nesturî hıristiyanlar, Zerdüştî aristokrasiden, en azından aristokratlar da İslâm'a girinceye kadar, bir süreliğine üstün bir konuma geçmişlerdi. Mısır, Suriye ve Ermenistan'daki monofizit hıristiyan kuruluşları imtiyazlı Greklerin bertaraf edilmesinin doğrudan ve büyük ölçüde faydasını gördüler. İbrahimî gelenekte anlaşılan tarzda bir dindarlık anlayışından tamamen ayrı olarak, müslümanlar belli konularda, özellikle Monofizitler arasında dinî heykelciklere ve figürel sanata karşı —muhtemelen biraz da bunlar sadece kendilerinin özel düşmanlık beslediği zengin

kiliselerde yaptırılabildiği için— oluşmuş nisbî tiksintiyi destekliyorlardı. Müslümanlar daha Mervanîler zamanında, din ile irtibatlı tüm figürel sanatlara karşı, bazı hıristiyanların bu konudaki meraklarının aksine, tavır almışlardı.

Ancak Abbasîler devrine gelinceye kadar, zımmî topluluklar en azından yüksek kültür düzeyinde, farklı birer cemaat olarak ve tamamen ayrı manevî gelenekleriyle çoğunluğun manevî hayatından izole olundular. Her biri diğerinden bağımsız etnik gruplar haline dönüştü. Burada, ayrı etnik grup derken, haliyle, ayrı milliyetleri değil, bireyin doğar doğmaz kendini içinde bulduğu, ortak bir kültüre sahip grupları, ve özelde tek bir homojen bölgede yaşamasa da, genel bir dili veya şivesi ve dışarıya karşı ortak bir tavrı olan kendi içinde daha tutucu olan küçük toplulukları kastediyoruz. Nil ve Amuderya arasındaki dinî cemaatlar, uzun bir süredir zaten böylesi etnik gruplarla özdeşleşmiş, haldeydiler ve bu özdeşleşme zamanla daha da katılaşmışa benziyordu. İslâm'a girmemiş etnik grupların hemen hepsi tek tek, hatta dillerinden bile çok, kendi dinî eğilimleriyle anılırdı. Böylece Ermeniler, ayrı bir dilleri olduğu halde, yine de daha çok kendi kiliseleri ile özdeşleşti. Ki bu kilise, sadece Ermenilerin çoğunlukla bulunduğu Ermeni dağlarında değil, Suriye'de ve Mısır'da (Ermeni teolojisi buradaki Monofizit teolojisine çok benzediği halde) Irak veya İran'da da diğer kiliselerden bağımsız kalmıştı. Arapça konuşan bir Ermeni, yeter ki kiliseye bağlı olsun, Ermeni sayılırdı; ama kiliseden (normalde İslâm'a girmek için) ayrılmış bir Ermeni, kendini hemen bambaşka bir cemaatın içinde bulurdu. (İslâm içinde, genellikle, zımmî gruplar kadar kesin çizgilerle tanımlanmasa da, eski etnik çizgiler dil veya şive farklılığıyla ya da yerleşim yerine veya ekonomik fonksiyonuna bağlı olarak sürdü. Ve sonraları, genellikle yeni birtakım İslâmî mezhepler çerçevesinde, yeni etnik çizgiler de çıktı.)

Her zımmî grup, doğal olarak, kendine özgü dindarlığını koruyordu. Hıristiyanlar insanlığın iyiliği için acı çekmiş ve bu uğurda ölesiye savaşmış Mesih'i; yahudiler ise kutsal ahdin gerçekleşmesini, Allah'ın inanmış kullarının dünyayı kötülüklerden temizleyip yeniden kuracakları günü bekliyorlar; Zerdüştîler Nurun ve Hakikatın kop koyu bir karanlığa düşmüş dünyayı aydınlatması için çalışıyorlardı. Bununla beraber, dinî bir ideal olarak yürüyen bu tür gelişmeler o grubun kendi iç hayatıyla sınırlı kalıyordu. Grupların İslâm'la ve birbirleriyle olan ilişkilerinde, bunlar pek etkili gözükmüyordu.

Tam bunun aksine, İslâm toplumu içinde gelişen dindarlığın, bazı zımmî kütleler üzerinde önemli ölçüde etkili olduğu görülüyordu. Mazdekîlerin liderlerinin, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda İslâm'ın nüfuzu karşısında, geleneklerinin bazı anlatımlarını kısmen yeniden formüle ettiklerine dair deliller var. Her hâlükârda hayırlar ilahı Ahura Mazda yanında, diğer birtakım

ilahçıklara tapınmaya da ruhsat vermiş olan saray Mazdekîliği tamamen kaybolmuş gibiydi. Artık rahipler Mazdekîliğe yeniden çekidüzen verip, Ahura Mazda'yı bütün kulluğun merkezi ve böylece müslümanların tek Allah'ı yerine geçecek bir benzeri yapmaya çalıştılar. Bu yeni yaklaşımlarını, haliyle, teolojik metafizikle ve muhtemelen kutsal metinleri yeniden yorumlayarak destekliyorlardı. Ancak hiçbir yeni formülasyon kâr etmedi; Mazdekîlerin sayısının hızla düşmesini hiçbiri engelleyemedi.

Eski dinî gelenekler, yerleşik cemaatlar aracılığıyla olmasa da, fert fert ve köy köy, o sıralar yeni yeni oluşmakta olan İslâm maneviyatına katkıda bulundular. Ancak, Yüksek Halifelik Dönemi boyunca bu katkının önemi büyüktü. Herkesin ilgili olduğu hukuk, ahlâk ve halk kültüründe, hem ulemanın hem de kassasın espri ve sık sık da malzeme olarak, daha önceki zımmî birikimleri ön plana çıkardıklarını belirtmiştik. Bunun benzeri, daha özel durumlarda da oluyordu; çok az kişinin ilgilendiği riyazetçi ve mistik hayat tarzlarında ve birtakım mahallî ibadet tarzlarının icadında ve sürdürülmesinde. Aslında, zımmîler yeterli bir sayıda kaldıkları sürece, insanların mevsimlerle ve çevreyle olan ilişkilerini düzenleyen ve gündelik hayatı saran bütün halk geleneklerinin son kalesi olageldiler. Kaldı ki, bu oldukça kolay olmuştu, çünkü İslâmî kamerî takvim —askerlerce ve gezici tacirlerce düzenlenmişti— güneşin hareketini ve dolayısıyla dört mevsimi ihmal ediyordu, ve takvimdeki belirli dinî bayramların otuz üç yıl içinde bütün mevsimlerde yapılmasını öngörüyordu. Bu durumda tabiî çevreyle ilgili bütün bayramlar İslâm-dışı bir takvime göre kutlanacaktı. Sırf ibadete yönelik takvimiyle İslâm çevrenin bütün iklimsel devirlerinden tamamen kopuk, radikal bir şehir hayatını zorluyordu. Tabiatın bütün deveranı eski geleneklere bırakılmıştı.

Şehirlerde bile, önemli sayıda insan gayrimüslimdi; ancak gayrimüslimlerin ağırlığını çiftçiler oluşturuyordu. Arap (ve Berberî) kabileleri dışında kırsal kesim halkı, ilk ağızda büyük ölçüde eski geleneklerine bağlı kaldılar ve bu kırsal kesim insanları, haliyle şehir nüfusundan çok daha fazlaydılar. Dokunulmazlığı olan başlıca gayrimüslim cemaatlardan —hıristiyanlar, yahudiler ve Mazdekîler— Hıristiyanlık ve Mazdekîlik toprak sahipleri ile tacirlerin idareci sınıf haline gelmesiyle, sosyal öncülük konumlarını hızla kaybettiler. Bu iki gelenek özellikle geçmişten gelen kitlelerin tipik geleneği halini aldılar ve özellikle çiftçiler, geniş halk ayaklanmaları dışında sosyal açıdan pasif kaldılar.

Bu toplulukların dindarlığının emaresi, en azından müslümanların gözünde, çiftçilerin türbelere ve mevsimlik mübarek gün ve bayramlara düşkünlüğüydü. Suriye ve Mısır'da, müslüman olsun, hıristiyan olsun, bütün ahali baharın gelişini Paskalya yortusuyla kutlardı —kutlamaları hıristiyanlar yapar, müslümanlar ise seyrederdi. Aynı şekilde diğer azizlerin günleri de tarım

yılının bütün devrelerini işaretlerdi. Hıristiyan azizlerine ait türbelerde çiftçiler umutlarını ve korkularını, genellikle daha önceki çiftçilerin, yöredeki müşrik mezarlarında yaptıkları yakarışları andırır tarzda dile getiriyordu. Sonunda, bu tür türbe geleneklerinin çoğu ve hatta mevsimlik bayramlar İslâm içinde bir yer bulacaklardı. Ancak halihazırda hıristiyanlara aittiler, müslüman çiftçiler bir yandan hayli çekici olan bir yandan da yeni yılın getirdiği büyük değişikliklere eşlik eden bu tür bayramlara iğretice de olsa katılarak tatmin olmak zorundaydılar. Irak platosunda, Mazdekîliğin belirlediği, eski İran mevsim bayramları da haliyle sürüyordu. Bu bayramlar da Sâsânîlerin güneş takvimine göre kutlanıyordu: gerçi onlar zamanla eski dinle olan bağlantılarını tamamen yitirdiler, ama hiçbir zaman da tamamen İslâmîleştirilemediler.

BATI AKDENİZ'DE İSLÂMİYET

Henüz, Yüksek Abbasî Halifeliği devrinde bile, hilâfet merkezinden uzak yörelerde müslümanlar tamamen ayrı bir tarihî gelişim içindeydiler —ki bu ayrılık, müslümanlar ve zımmîler arasındaki yerel ilişkilere kadar varıyordu. Bu durum, özellikle merkeze uzak en büyük bölge olan Batı Akdeniz havzasındaki müslüman toprakları için geçerliydi.

Batı Akdeniz'deki müslüman yerleşim bölgelerinin çoğu hiçbir zaman Abbasî idaresine muhatap olmadılar. Kabileler halinde topluca İslâm'ı kabul edip, kendi arzularıyla Araplar içinde asimile olan Berberîler burada Arapların İslâm âleminin diğer kesimlerinde oynadığı rolü oynuyor; ancak Arapların kültürel öncülüğünü de teslim ediyorlardı. Araplar için Arabistan yarımadası ne kadar önemliyse (Arabistan'ın suyu biraz daha az olmakla beraber) Akdeniz ve Büyük Sahra arasında kalan Mağrib toprakları da, Berberîler için o kadar önemliydi; ancak dağlık arazilerde yaşayan Berberîler arasında hayvancılık tarımla daha bir iç içeydi. Romalılar Mağrib'in kuzey sahillerindeki şehirlerde Sâsânîlerin doğu ve güney Arabistan'da oynadığından daha önemli roller oynamıştı. Ancak, bu şehirler, en azından Roma imparatorluğu elini buradan çektikten sonra, iç kesimlerde, halk şehre yakın bölgeler dışında büyük ölçüde çiftçi statüsüne indirilmediği için buralarda pek etkili olamadılar; üstelik Mağrib'de kapsamlı bir şehirlileşmiş tarımsal hâkimiyete temel olabilecek tâlî bir pazar kasabaları ağı yoktu. Mağrib'de İslâm sadece yabancılarla ilişkileri düzenleyen bir slogan halindeydi. Berberîler de Arapların Bereketli Hilâl'e girişlerindeki ruhla İspanya'ya geçmişlerdi.

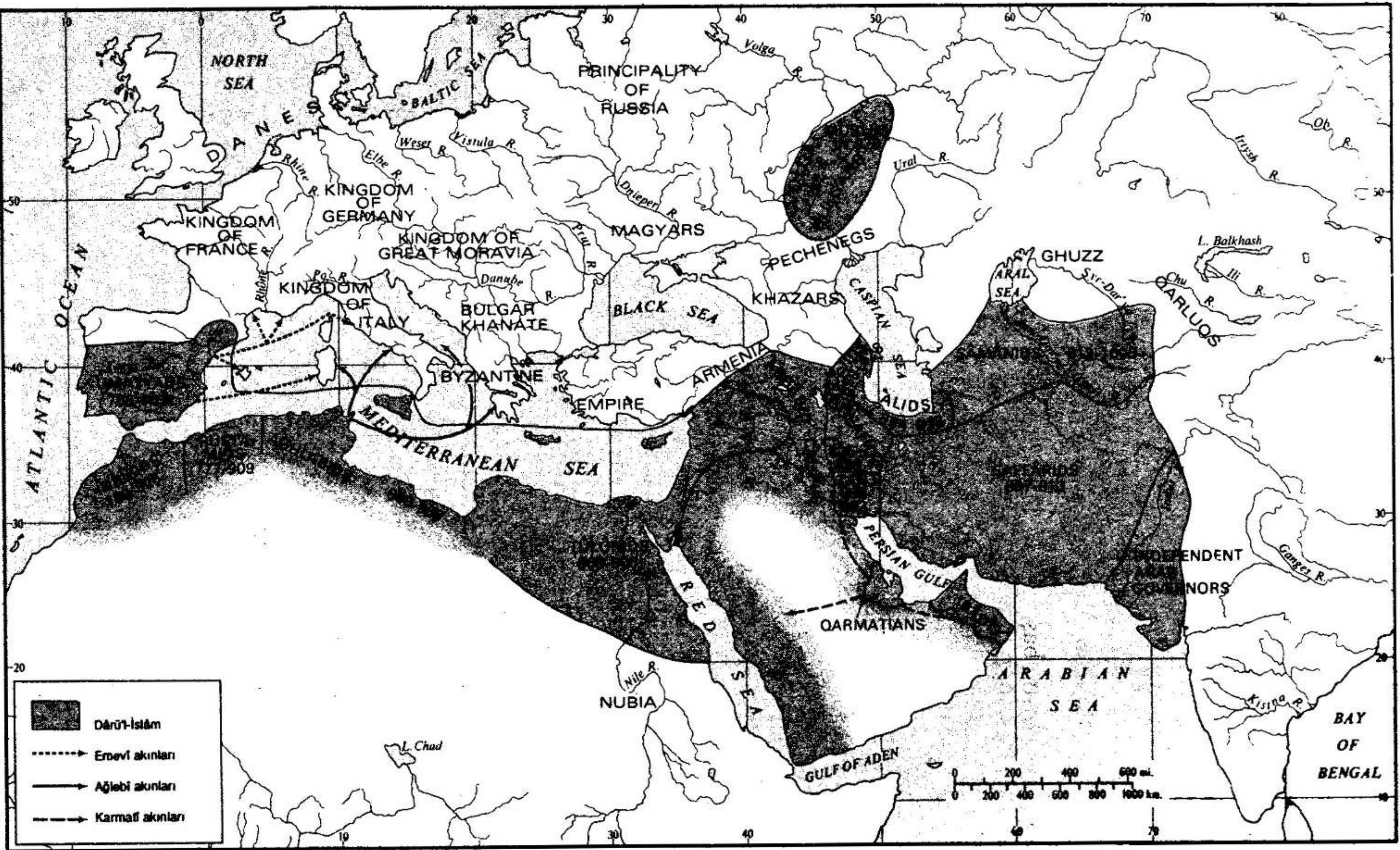
İspanya'da nüfuzlu konumdaki Berberîler, henüz sınırlı sayıda Arap ailesinin yanısıra, nizamî olmayan bir yönetici sınıf oluşturuyorlardı. İdarî tarzlarına halifenin valileri pek karışmıyordu. Emevîlerin Suriye halifeliği yıkıldıktan sonra, ailenin geri kalan üyelerinden Abdurrahman, Abbasî katliamın-

dan zar-zor kaçıp, binbir güçlükle İspanya'ya varmayı başarmış ve buradaki yönetici konumundaki müslümanlara kendisini yeni kurulan Abbasî halifeliğince gönderilen vali yerine emîr olarak kabul ettirmişti. Abdurrahman ve ardından gelen halefleri, zaman zaman hem Berberîlerin, hem de kendilerini Mısır-Mağrib yoluyla İspanya'ya gelen Araplardan ayrı gören daha önce gelmiş bir grup Arap ailesinin desteğiyle burada bir buçuk asırdan da fazla süren tartışılmaz bir hâkimiyet kurmayı başardılar. (Onuncu yüzyılda, Abdurrahman'ın torunlarından biri bu Emevî emîrliğini Abbasîlerinkini model alan mutlakiyetçi bir halifelik idaresine dönüştürdü.)

İspanya'nın başlıca medeniyet merkezlerinden uzakta yaşayan Lâtinleşmiş ahali, fetihten önce, herhangi bir entellektüel ve avâmî hareketi bastırmaya hazır, burnu havada bir Cermen aristokrasisinin ve katı bir kilise hiyerarşisinin idaresi altındaydı. Şehirlerin çoğu, zaten, zamanında korkunç baskılara maruz kalmış yahudileri serbest bırakan ve hıristiyan ahaliyi kendi yerel Katolik (Roma) kiliseleri ile başbaşa bırakmış yeni ve daha liberal idarecilerin elindeydi. Ancak, ne Berberîler, ne de Araplar, buraya kararlı siyasî ya da kültürel prensipler getirebildiler. Yeniden gelen zenginlik ve müslüman nüfuzu büyük ölçüde doğunun büyüyen ekonomisi ile olan temaslara dayanıyordu. İspanya'daki kültürel şekillenmeler de yine Abbasî hakimiyetindeki bölgelerden geliyordu.

Fakat, bu kültürel şekillenmeler yerli İspanyalıların kendi kültürlerinden çok daha çekiciydi ki, kısa zamanda bütün ahali tarafından benimsendi. Müslüman idaresi altındaki bölgelerde ileri gelen hıristiyanlar da, Lâtince'den çok Arapça öğrenerek bu İslâmîleşmiş kültürü paylaşmayı yeğliyordu. Ancak yine de hıristiyan âlemine ait olduklarının şuurundaydılar. Kiliseleri, Roma'yla olan bağlarını sürdürüyordu.

Halifelerin kontrolündeki kesimlerde, müslüman idaresindeki bölgeler yavaş yavaş büyürken, emîrlik idaresinde ilk fetihlerle müslüman kontrolü altına alınan bölgelerde —ki hemen hemen bütün İspanya'yı ve güney Gal'lerin çoğunu içine alıyordu— müslüman kontrolü giderek azalıyordu. Kuzey Gal'lerdeki Frenk hanedanı ve hususan Şarlman, müslümanları çok rahatça Gal'lerden püskürttü ve yarımadanın dağlık kuzey kıyıları yoluyla, İspanya'nın henüz müslümanlarca fethedilmemiş bölgeleriyle temasa geçmeyi başardı—ki bu kıyılar, o sıralar halifeliğin kendine kattığı Hazar denizinin güneyindeki dağlık kesimleri andırıyordu. Buradaki hıristiyanlar, uyduruk kralların idaresindeki birkaç küçük devletle, daha verimli ve kalabalık olan güney topraklarında merkezleşmiş müslüman iktidarını silmeye başladılar. Çok daha önceleri İspanya, doğu Akdeniz müslümanları ile irtibat halinde olan müslümanların idaresindeki zengin güney kesimi (merkezi Kurtuba ve Guadalkavir havzasıydı) ve kuzeyde küçük hıristiyan krallıklarının hükmettiği



Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Müslüman toprakları

küçük bir bölge arasında bölünmüştü. Bu iki bölge arasında, kuzeydoğuda Saragossa'dan, merkezde Tuleytula'dan ve batıda Merida'dan devamlı kuzeye doğru hareket halinde olan müslüman akıncı birlikleri bulunurdu; bölge normal olarak (ama tam güvenlikle değil) müslüman kontrolü altındaydı; ama hep savaş alanı halindeydi; ve müslümanlar ile hıristiyan devletleri arasında savaş, oldukça olağan birşeydi.

Mağrib'de ise, Berberîler, hâkim Berberî kabilelerin halihazır liderliğine alternatif bir liderlik kurmak üzere buraya gelmiş bir kısım Arap göçmenleri ile başbaşa kalmıştı. Ancak, İslâm alışılmış kabilevî kombinasyonlara yeni bir temel getirmişti. Yahudiler dışında, diğer bütün dinî eğilimler kısa zamanda silindi. (Veya dinî uygulamalar diğerlerinin yanında köreldi ve iğreti ögeler haline indirgendi.) Mağrib'in en batısında ise, yine Abbasîlerden kaçmış bir başka sürgün, İdris bin Abdullah (Mehdî'nin ölümünden sonra Mekke'de çıkan Şiî ayaklanmasına [786] katılmış bir Hz. Ali soyu taraftarı) buradaki kabilelere, aynı zamanda, peygamber soyundan gelmiş biri olduğu için, liderliğini kabul ettirdi. İdris, burada, sonunda kabri bütün bölgenin saygı duyduğu bir türbe olacak kadar uzun bir ömür sürdü, ancak oğlu II. İdris, Yüksek Halifelik Dönemi boyunca, gittikçe daralan bir bölgenin—o da ancak bazı şehirler ve halifeye muhalif bazı unsurlardı—tanıdığı bir hanedan kurdu. II. İdris (808'de) zamanla uluslararası bir alışveriş ve kültür merkezi haline gelen Fez şehrini kurdu (ya da yeniden kurdu). İdrisîlerin, buradaki siyasî rollerinden daha önemli bir rolü, ahali arasında özellikle soyları icabı bütün kabilelerin saygısını kazanan göçmen Hz. Ali soyuna mensuplar ve torunları etrafında yürütülen, kapsamlı bir misyonerlik faaliyetinin hareket noktası olmalarıydı. Böylece Berberîler kendilerini daha büyük bir dünyadan gelen yerleşik geleneklerle özdeşleştirmeyi öğrendiler.

Bereketli toprakların ancak sahil şeridine münhasır kaldığı orta ve doğu Mağrib'de ise, halifeliğin ve Arap göçmenlerinin baskısı daha şiddetliydi ve Hişam zamanından beri süren Berberî direnci, burada, kimi Irak'tan veya Arabistan'dan gelmiş Hâricî nazariyecilerin liderliğini kabul ediyordu. Sonunda bir Abbasî valisi Kayrevan'a yerleşmeyi başarıp doğu Mağrib'i de (761'e kadar) hâkimiyeti altına aldı, ama İbadî Hâricîler, Abdurrahman İbn Rüstem idaresinde (778'e kadar) orta Mağrib'de (şimdiki Cezayir) merkezi Tahart (Tiaret) olan bir devlet kurmayı başardılar. Bu devlet, İbn Rüstem'e halef olan —ama hepsi de onun soyundan olmayan— emîrleri tanıyan müslümanlara karşı az-çok sorumluluk duyan bir dizi imamın idaresinde büyüdü. Bu devlet, Hâricî olsun olmasın, öncelikle Abbasî saltanatından kaçmış bulunan ve bir parça da zengin olan müslümanların sığınma yeri oldu; buradaki tüccarlar Akdeniz'deki deniz ticaretine paralel olarak gelişen Sahra-Yolu ticaretinin avantajını kullandılar.

Doğu Mağrib'de (şimdiki Tunus ve Libya) bölgenin daha geniş akımlara

açılmaya ihtiyacı yoktu, çünkü burası tâ Kartaca zamanından beri bir ticaret merkezi olagelmişti. Burada bağımsızlığını ilan edenler, Harun er-Reşid'in valilerinden olan, buradaki Hâricîleri deviren (800) İbrahim İbn Ağlebî'nin çizgisinden giden halifelik valileri olmuştu. Harun er-Reşid merkezî bürokrasinin bölge üzerindeki kontrolünü gevşetmişti ve gelirleri de götürü usulle topluyordu. Me'mun devrinde ise, Ağlebîler halifeye hiç danışmadan kendi politikalarını çizmeye başladılar. Ağlebîler, Arapların ve Berberîlerin yeni ülkeler elde etmek ve fethetmek şeklindeki geleneksel beklentilerinin olduğu kadar, tamamen müslümanlara ait limanlardan yapılan seferlerin artışıyla, müslümanları avantajlı konuma geçiren ve gittikçe büyüyen ticarî gelişmişlik sayesinde olsa gerek, dokuzuncu yüzyılda Sicilya'yı ve güney İtalya'nın bazı kesimlerini Bizanslılardan aldılar; Sicilya yaklaşık iki yüzyıl boyunca müslümanların elinde kaldı.

Doğu Mağrib'in doğuyla sıkı bağlarına karşılık, Berberîlere bağlı ülkelerin hepsi, hem Mağrib'de, hem İspanya'da birbirlerine sıkı sıkıya bağlı kaldılar. Sonunda tamamıyla kendilerine özgü İslâmîleşmiş bir hayat tarzı geliştirdiler. Ulema, fıkıhta birbirinden ayrı mezheplere bölündüğünde, İslâm âleminin önemli kısmı Hanefî ve Şâfiî mezhebini benimserken, Mağrib ve İspanya Mâlikî mezhebini benimseyenlerin başını çekiyordu. Hatta, bir parça farklı bir Arap alfabeleri bile vardı. Batı Akdeniz'de ağırlıklı olan hanedanlar bölgeye bütünüyle hâkim oluyor, ve beraberinde kendi sanat ve eğitim tarzını da yayıyordu.[6]

---

6. Sadece Avrupa tarihiyle ilgilenen yazarlar, batı Akdeniz ülkelerindeki İslâm'ı, "Batı İslâmı" olarak, kendilerinin birlikte "Doğu İslâmı" diye biçimsizce ifadelendirmeye çalıştıkları doğu Akdeniz ve ötesindeki İslâm'dan çoğu zaman ayırırlar. Latin Cermen Batının, Grek-Slavik Doğudan ayrıldığı Avrupa tarihi açısından, bu iki katlı ayrım bir anlam ifade eder. Ama İslâmîleşmiş tarihe uyarlandığında, Tunus'un doğusundaki herşeye "doğulu" demek saçmadır. Mekke bile merkezin batısıdır. Bu kullanım, modern *Araplar*'ın bu tarzda elverişli biçimde batılı ve doğulu diye iki gruba bölünebilmesi olgusundan hareketle türetilmiş olabilir. Fakat bir bütün olarak İslâm tarihinde böylesi bir ayırım, ancak ve ancak bir dizi karışıklığa yol açmıştır.
İspanya ve Mağrib İslâmîleşmiş kültürünün Nil-Amuderya nehirleri arasındaki merkezî topraklardakinden ayrı, kendine özgü bir tarihe sahip olduğu doğrudur. Bu, bazı özel terminolojilere ruhsat veriyor. Fakat bu, birisinin münhasıran Mağribli bir bakış açısından yazdığı zamanlar hariç, onu yakışıksız biçimde "doğulu" denilen tek bir mütemmim kategoriden ayırmayı haklı çıkarmaz. Merkezin kuzey, güney, ve doğusunda kalan toprakların da kendine özgü gelenekleri vardır. Bir kişi —bazı riskleri göze alarak— uzak batı İslâm toplumu ile *merkezî* İslâm toplumu arasında bir ayırıma gidebilir. Ama batı Akdeniz toprakları dışında kalan herşeyi "doğulu" olarak gören iki-yönlü bir ayırıma gitmek, İspanya, Sicilya ve Mağrib İslâm toplumunun bütünün yarısını teşkil ettiği

HİLÂFETE ALTERNATİFLER

İslâm âleminin ana kütlesinde, uzun bir süre toprakların çoğu halife devletine yakından bağlı kaldı. Ancak, burada bile, merkezî mutlakiyetçilikten kurtulmak amacı güden birtakım hareketler oldu; fakat bunlar başarılı olduysa bile, başarıları sadece Bereketli Hilâl'den ve İran'dan çok uzakta oldu ve ancak yerel çapta kaldılar.

Abbasî rejiminin ilk yıllarında da, çoğu tarımsal rejimde olduğu gibi, şehirlerin tüm debdebesi için hammadde tedarik etmeye direnen çiftçiler arasında zaman zaman isyanlar başgösterdi. Bu tür isyanlar çıkması ihtimali, şehirli sınıfların çiftçilerden sağabilmeyi umdukları şeylere bir sınır getirdi. Arada bir, kabile kavgaları da—meselâ, Suriye'deki Kays ve Kahtân kabilelerinin ezelî mücadelesini hortlatan savaş hali—benzer şekilde, merkezî iktidara karşı yerel direnişe yol açabiliyordu. Hâricî çetelerinin saldırıları karşısında çaresiz kalan Hz. Ali sülalesi, İslâm idealizmine ihanet eden bir hanedan karşısında Şîa'nın sadakatine sığınmak zorunda kalıyordu. Sonunda, Hâricîler ve Şiîler, Arabistan'ın ve Mağrib'in bazı kesimlerinde kalıcı ortak zeminler oluşturmayı başarabildiler. Ancak bu kavgaların hiçbiri Nil'den Amuderya'ya uzanan bölgede dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar mutlakiyetçilik için önemli bir tehlike oluşturmadı.

Bölgedeki en ciddi ayaklanmalar, İranlıların az-çok İslâm adına veya açıkça Mazdekîlik adına başlattıkları, Arap hâkimiyetini hiç olmazsa yerel olarak sarsma amacıyla yapılan bir dizi çabalar olmuştu. Bunlardan, Mansur zamanında olan ilk ayaklanma, zamanında Horasan'da Abbasî devriminin başkumandanı olan Ebu Müslim'in intikamını da öne sürüp, ölümünden sonra onu Arapçılığa karşı İran geleneğinin savunucusu konumuna getirerek, daha sonraki daha az aktif ayaklanmaların hareket noktası olmuşa benziyordu. Bir ara Horasan'ın büyük bölümü "gizli peygamber" el-Mukanna'nın (Ebu Müslim'in de yardımcılarından biriydi) eline geçti, ancak 780'de tekrar geri

şeklindeki Avrupa-merkezli yanılsamayı takviye etmektedir. Bu, meselâ İslâmîleşmiş bilim ve felsefe tarihine, bunların "doğu"dan "batı"ya doğru yer değiştirip İspanya ve (Sicilya'nın) öncü durumda olduğu sırada Batı dillerine tercüme edildiği ölçüde önem atfetme alışkanlığının sonucudur. Daha da banal bir örneği, ordular hakkındaki maddesinde esasen ("Müslüman doğu" dediği) orta bölgelere atıfta bulunup "Müslüman batı"yı (Mağrib ve İspanya) istisnalarla açıklayan *Encyclopaedia of Islam* veriyor; oysa şartlar daha da farklı olan kuzey ve güney, beraberce doğu toprakları olarak anılıyor. O halde, ansiklopedide "batı" hakkında uzunca bir özel bölüm var; ama doğu, kuzey ve güney hakkında yok demektir. Bu, İslâm tarihini Batı tarihinin bir parametresi olarak gören saf bir Avrupaî bakış açısının sorumlusu olduğu pek çok halden sadece biridir. Genelde "Doğu" veya "Asya" gibi "Doğu ve Batı" kategorileri kullanmak olsa olsa sadece Avrupa tarihi için uygun düşüyor; diğer sahalarda bundan kaçınmak gerek.

alındı. Bu hareketlerin bazılarının Şiî bin yıl beklentisine dair bazı unsurları Mazdekîliğin ayrılıkçı formları ile birleştirdiği görülür.[7]

Hazar'ın güneyindeki son bağımsız prenslerin iktidarlarının nihayete erdirilmesi Abbasîler zamanında oldu; ancak bunların çoğu kendi soylarından gelen güçlerini müslüman kontrolü altında da korudular. Eski Sâsânî gelenekleri en canlı halini bu topraklarda yaşıyordu. İranî hareketlerin en son ve en başarılısı Bâbek'in hareketi idi. Bâbek, Me'mun'un saltanatının ilk yıllarında, Azerbaycan'da bağımsızlığını ilan etti. Bâbek, öyle görünüyor ki, Ebu Müslim'in dâvâsından yana olanların desteğini kazandı; ve hareketini hem Mazdekî hem de Şiî ögeler taşıyan, özel ve muhtemelen kliastik dinî öğretilere dayandırdı. Ancak, bazı saygın taraftarları vardı, ve devletini bağımsız bir güç olarak tanıyan Bizanslılardan destek görerek, yirmi yıl kadar ayakta durmayı başardı (837'ye kadar). Asırlar sonra, İran'ın kırsal kesimlerinde kliastik ümitlerini Bâbek'e kadar dayandıran küçük gruplar çıktı.

Arabistan'da, uzak Mağrib'de olduğu gibi, halife devletinin zenginliğinin sonucu, oldukça ince birtakım sosyal ilişkiler sürdürülürken, hilâfet mutlakiyetinden yerel olarak etkilenmemeye çalışılmıştı. Fakat burada kazanılan bağımsızlıklar oldukça sınırlı olageldi. Umman'daki Nezve'de, sekizinci yüzyılın sonuna doğru İbadî (veya ılımlı) Hâricîler bağımsızlıklarını ilân edip, Tahart'la da bağlantılarını sürdürdüler. Ancak dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru —alt-Hazar dağlarında daha geçici bir Zeydî devletinin kurulması sıralarında—Yemen'de Sa'de'de bir Zeydî (veya ılımlı) Şiî devleti kurulabildi. Sudan'a ve Batı Avrupa'ya giden yollar üzerindeki Mağrib toprakları gibi, Arabistan'ın nisbeten daha verimli toprakları hilâfet topraklarını Güney Denizlerinin sahilleri ile bağlayan ticaret yolları sayesinde gelişmiş gibi gözüküyor.

Dokuzuncu yüzyılın başlarına, Me'mun zamanına kadar, halife devleti sınırları içinde kalan ahalinin en aktif bölümü müslümanlaşmış ve hilâfet kendi ahalisinin beklentilerine cevap veren bir mutlak monarşi olarak oturmuş hale geldi. Nil'den Amuderya'ya uzanan tarihî bölge içinde, hilâfetin alternatifi olarak hiçbir şey tutunamadı. Sonuç olarak, bu bölgenin kültürü Arapça olarak aktarılmaya başlandı, ve sonraki yüzyılların başlıca yüksek kültürel diyalogları Arapça formlar içinde gerçekleşti: edebî kurallara ve Helenistik öğrenime dayanan saray geleneği, ve ulemanın burjuva sınıfında yaygın olan şer'î gelenek. Aynı şekilde, çok daha aktif dinî yaklaşımların ve şahsî dindarlık tiplerinin gelişimi de İslâmî gelenek içinde gerçekleşti. Din-eksenli düşünenlerin sosyal yaklaşımları ve hizip kavgaları, halihazırda müslüman olan ve çok çeşitlilik gösteren bir nüfusa, bir o kadar çeşitte dindarlık tipi sunuyordu.

---

7. G.M. Sadighi, *Mouvement religieux iraniens* (Paris, 1938) bu hareketlerin tam olarak dengeli olmasa da, yine de hayli yararlı bir tetkikini sunuyor.

3

ŞER'Î İSLÂMÎ GÖRÜŞ, 750-945 civarı

Din-eksenli düşünen kesimin ilk görevi Abbasîlerin zaferinden sonraki bütün müslümanları —hattâ hâlâ bazı siyasî ümitler taşıdıkları, daha önceki dönemden de çok— bağladığı kabul edilen şeriatı, yani dinî hukuku ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktı. Ulemânın ekserisi, Ebu Yusuf gibi, Abbasîler emrinde kadı olarak çalışıyordu. Çoğu nazariyeci belki bu durumda değildi. Fakat bu dönemde zihnî mesailerinin çoğunu mevcut hükûmetin pratik problemlerine hasrettiler. Düşünceleri Mervanî ve ilk Abbasî dönemlerinden beri bildikleri vaziyet ekseninde şekillendi. Ayrıca kitlelerin ve talebelerinin genel kanaatlerini de gözden kaçırmadılar. Aynı zamanda, bütün hayatlarını olabildiğince Kur'ân ve hadiste ifadesini bulan ilahî iradeye göre düzenleme zarureti, onları sevkeden duyguların ziyadesiyle güçlenmesine yol açıyordu.

İSLÂMÎ HEDEFLER: EVRENSELCİ, POPÜLİST BİR MANEVİYAT

Bütün konfesyonel dinî geleneklerde, tüm sosyal kalıpları daha önceki seküler (lâdinî) fikirleri bir kenara bırakarak, dinî emirlere göre yeniden düzenleme arzusuna doğru bir temayül vardı. Bir uç örnek zikredecek olursak, Çin'de, hayli önemli konfesyonel gelenekler içinde gelişen böylesi arzular, hemen hemen tamamen başarısızlığa uğradılar. Budist veya Taocu dincilerin Hz. Muhammed'den (sav) hemen önceki yüzyıllarda Konfüçyüs felsefesine karşı arasıra kazandıkları zaferler, Konfüçyüsçü elitin Çin sosyal hayatında yeniden hakim bir konum edinmesini engellemedi —tabii bu, bizzat Konfüçyanizme rengini konfesyonel dinî görüşlerden alan bir kozmik yönelim katmadan olmamışsa da. Avrupa'da ise tam aksine hıristiyanlar Platoncu ve Stoacı filozofların sosyal gücünü silmeyi başardılar. Ne var ki, Hz. Muham-

3

ŞER'Î İSLÂMÎ GÖRÜŞ, 750-945 civarı

Din-eksenli düşünen kesimin ilk görevi Abbasîlerin zaferinden sonraki bütün müslümanları —hattâ hâlâ bazı siyasî ümitler taşıdıkları, daha önceki dönemden de çok— bağladığı kabul edilen şeriatı, yani dinî hukuku ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktı. Ulemânın ekserisi, Ebu Yusuf gibi, Abbasîler emrinde kadı olarak çalışıyordu. Çoğu nazariyeci belki bu durumda değildi. Fakat bu dönemde zihnî mesailerinin çoğunu mevcut hükûmetin pratik problemlerine hasrettiler. Düşünceleri Mervanî ve ilk Abbasî dönemlerinden beri bildikleri vaziyet ekseninde şekillendi. Ayrıca kitlelerin ve talebelerinin genel kanaatlerini de gözden kaçırmadılar. Aynı zamanda, bütün hayatlarını olabildiğince Kur'ân ve hadiste ifadesini bulan ilahî iradeye göre düzenleme zarureti, onları sevkeden duyguların ziyadesiyle güçlenmesine yol açıyordu.

İSLÂMÎ HEDEFLER: EVRENSELCİ, POPÜLİST BİR MANEVİYAT

Bütün konfesyonel dinî geleneklerde, tüm sosyal kalıpları daha önceki seküler (lâdinî) fikirleri bir kenara bırakarak, dinî emirlere göre yeniden düzenleme arzusuna doğru bir temayül vardı. Bir uç örnek zikredecek olursak, Çin'de, hayli önemli konfesyonel gelenekler içinde gelişen böylesi arzular, hemen hemen tamamen başarısızlığa uğradılar. Budist veya Taocu dincilerin Hz. Muhammed'den (sav) hemen önceki yüzyıllarda Konfüçyüs felsefesine karşı arasıra kazandıkları zaferler, Konfüçyüsçü elitin Çin sosyal hayatında yeniden hakim bir konum edinmesini engellemedi —tabii bu, bizzat Konfüçyanizme rengini konfesyonel dinî görüşlerden alan bir kozmik yönelim katmadan olmamışsa da. Avrupa'da ise tam aksine hıristiyanlar Platoncu ve Stoacı filozofların sosyal gücünü silmeyi başardılar. Ne var ki, Hz. Muham-

med'den (sav) kısa bir süre öncesine, VI. yüzyıla kadar zaferleri karşı tehditlerden tamamen masun kalabilmiş değildi.

Fakat Avrupa'da bile, hıristiyan galebesi sınırlı kaldı. Atina'daki Eflatuncu Akademi'yi kapatan Jüstinyen, aynı zamanda Roma kanun kodlarının en büyüğünü yürürlüğe koyan kişiydi. Bu, bütün hıristiyan Avrupa'da hıristiyanlaştırılmış tonuna rağmen, eski Greko-Romen antikitesinin büyük pagan hukukçularının düşüncelerini aslî biçimiyle kalıcı hale getirdi. Gerçi Akademi kapatılmıştı; ama pagan Yunanistan'ın (ya da Roma'nın) bütün dramatik, epik ve tarihî külliyatları kadar, Eflatun'un eserleri de Greklerin ve genelde hıristiyan Avrupalıların yüksek eğitimlerini şekillendirmeye devam etti. Devletin başı, yeni bir inancı benimsemiş olsa bile, açıkça eski Roma imparatoruydu.

Sâsânî topraklarında ise, tam tersine, hıristiyan piskoposlar kendi cemaatleri için hıristiyanca denebilecek kanun kodları teşkil ettiler. Fakat burada bile Hz. İsa'nın "Dağdaki Vaaz"ı, bu vaazın içeriğinden daha az kesin olan yahudi hukukunun bütün ikame edilmiş kurallarını az ya da çok geçici tedbirler statüsüne düşürdü. Nil'den Amuderya'ya kadar olan topraklarda bile, hıristiyan dünyasının gerçek bilincini temsil eden papazlar, yarı-pagan bir topluma göre ayarlanmış bir hayatı protesto ederek, genelde hıristiyanlar için mevcut şartları kabul edebilecekleri halde, kendileri için tamamen yeni ve özellikle dinî müesseseler tesis etme arzusundaydılar. Ruhban cemaatlerinde günlük hayatın kuralları, sosyal düzen ve hatta (Benedicti geleneği örneğini zikredersek) emek bile yeni baştan düzenlenmiş gibiydi. Dinî bir hayat onların açık maksadıydı. Fakat din-dışı dünya toplumuna bağımlı, ayrı bir azınlık cemaati oluşturdular. Hıristiyan ruhu ağırlığını bütün toplumun ruhbanca bir model üzerine inşası yönünde koyamadı.

Yahudiler ve Mazdekîler arasında ise, tam tersine, ferdî ve sosyal hayatın bütün detaylarının dinden çıkarılan kanunlarla düzenlenmesi yolunda açık bir gayret vardı. Bütün tâbiler meselâ evlenirken ya da sıradan dünyevî işleri sürdürürken de, herşeyi kapsayan dinî emirlere uymakla yükümlü olmalıydılar. Din-eksenli düşünen müslümanların dinî hayat üzerindeki emirler konusundaki tavrı, tamamen şekillendiğinde, hıristiyanlarınkinden çok, yahudilerin ve Mazdekîlerin tavırlarını andırıyordu. Fakat önemli noktalarda bunların ikisinden de ayrılıyordu.

Mazdekîler törensel arınmışlık ve arınmamışlık kavramlarına ve Ahura Mazda'nın vaizlerine ayrıcalıklı bir konum tanıyan kutsanmış bir sosyal katmanlaşmaya dayanan detaylı bir şahsî ve sosyal davranış kodu geliştirmişlerdi. Ahura Mazda'nın kutsadığı şahın rolü, emperyal bir millet içindeki seçilmiş bir aristokrasi esası üzere, ilahî bir tarzda belirlenmiş sosyal düzeni sürdürmekti. Sâsânî imparatorluğu, dolayısıyla bütün toplumu dinî esaslara göre dü-

zenlemek isteyen ciddi bir teşebbüsü temsil etti. Budizmin ve Hıristiyanlığın davranış kalıplarını ve küllî bir dinî talebi yalnız ruhbanlara özgü kılmayı reddetti.

Rabbinikal Yahudilik de Irak ve Filistin'in Talmudik yazılarına yansıdığı gibi, aynı veçhile kendi seçilmiş halkı için açık bir dinî teşrîe (yasama) dayalı şahsî ve sosyal genel bir hukuk meydana getirdi ve yine aynı veçhile ruhbanlık tarzındaki bir alternatifi reddetti. Fakat Mazdekîliğin aksine, Kudüs'ün düşüşünden sonra Yahudilikte artık geçerli bir din adamlığı kalmamıştı; onların yerini bilgili bir zümre, hahamlar sınıfı aldı. Hahamlar hukuku yorumladılar, fakat diğer taraftan ilahiyatla münasebet noktasında diğer yahudilerden farklılaşmadılar. Aynı ruh içinde başkaca aristokratik bir sınıf olmamalıydı. Bütün yahudiler esas olarak eşittiler.

Hz. Muhammed'in (sav) zamanına kadar, Yahudilik Nil ve Amuderya arasında ve özellikle de çoğu saygın reislerinin ikamet ettiği Irak kasabalarında sayısal açıdan çok önemliydi. Henüz biçim aldığı ilk yüzyıllarında İslâm'ı kabul eden nüfusun önemli bir kısmını *İsrailiyyat* denilen kıssacı (narratif) gelenekleri ilk İslâm halk hikayeleri arasına sızmış bulunan yahudilerin oluşturması anlaşılır birşeydir. Müslümanların bir dinin ne şekilde olması gerektiğine dair beklentilerinin (bu beklentiyi oluşturan ruhun) çoklukla yahudi örneğinden mülhem olduğu görülüyor. Ridde savaşları devrinden Mervanî yönetimine karşı din-eksenli muhalefetin yükselişine kadar geçen dönemdeki siyasî olaylar, konuya sosyal açıdan yaklaşan müslümanlara, anahtar bir konum temin ettiler. Özellikle de İslâm'ı empoze edilen bir siyasî sorumluluk olarak gören ve bu sorumluluğun —onu yöneticilere ya da herhangi bir organize resmî birime bırakmayan— müslümanlarca eşit bir baz üzerinden paylaşılması gerektiğini düşünen müslümanlara... Abbasî yönetimine kadar, böylesi din-eksenli müslümanlara, kanunen, İslâmî diye bilinen şeyler üstünde en azından bağlayıcı karar alma hakkı verildi. Bu stratejik konum, müteakip yüzyıllarda, öteden beri İran-Sâmi tek-tanrıcılıkları içinde popülist bir ruh —şimdiye kadar en iyi biçimde Yahudilikte temsil olunan bir ruh— geliştirmeye çalışılan bir ortamda daha çok insan müslüman oldukça, daha da güçlendi.

Yahudiler ve Mazdekîler gibi, yetkili merci gibi kabul edilen bu müslümanlar da İslâmî gelenek tamamıyla şekil aldığında, dinin bütün günlük hayatı kendi kalıbında şekillendirme arzusunu çok ciddiye almaya başladılar. Çoğu İslâmî takva ekolü tarafından ruhbanlık insanın kendine din tarafından yüklenen mükellefiyetlerden çekilmesi olarak görüldü ve reddedildi. Özellikle din-ekseninde düşünen kimi gruplarda Hz. Muhammed (sav) örneği, diş fırçalamaktan bir ölüm-kalım tercihi anında karar vermeye kadar, günlük hayatın büyük-küçük her meselesinde takip edilecekti. İslâmî şeriat (sıfat hali: *şer'î*) ya da kutsal hukuk, en az yahudi hukuku Halaka kadar evrenseldi. Ha-

tırı sayılır sayıdaki ayrıntısıyla, müslümanlarca sonuç olarak şeriat içinde kabul edilen uygulamalar, hahamlarca öğretilenlere paraleldi. Dahası, yahudiler gibi, müslüman ideali de, Mazdekîliğinkine benzer hiçbir aristokratik sınıf düzenine izin vermiyordu. Bütün müslümanlar eşit olmalıydılar.

Fakat (din-eksenli ideallerin yerleşmesinden sonra) müslümanlar, yahudilerin tersine, kendi cemaatlerini yegâne ve o olmaksızın dünyanın hidayetten yoksun kalacağı (prensipte) irsî bir varlık olarak kabul etmediler. Müslüman cemaati tıpkı yahudi ya da hıristiyanlar gibi hepsi (başlangıçlarda) eşitçe kutsanmış, ilâhî rehberliği esas alan cemaatlerden biri olarak düşünüldü. Buraya kadar İslâm, açıkça çeşitli yahudi ve hıristiyan unsurlarının konfesyonel imparatorluklar altında kendi mensupları için kendi hukukunu geliştirdiği özerk bir sosyal organizma şeklini aldı. İslâm'ın diğer cemaatlerden farkı, önce başkalarına hükmetmesi ve sonra diğer herşeyi iptal etmesiydi. İslâm, bütün insanlığa, bütün milletlerin gündelik normunu gerçek vahyin teşkil ettiği, âlemşumül bir toplum meydana getiren hakiki ve tahrif edilmemiş ilâhî rehberliği getirecekti. İslâm, yahudiler gibi, sadece özerk bir cemaate rehber olmakla kalmamalı; kozmopolit bir dünyanın pratik politikalarına da rehber olmalıydı.

İslâm, bu sebepledir ki, özellikle Bereketli Hilâl'de ve İran'da anlaşılmış olduğu üzere, büyük tek-tanrıcı dinî geleneklerce beslenen beklentiler uyarınca şekillendi. Özellikle Yahudiliğin eşitlikçi biçimi içinde Yahudiliğin ve Mazdekîliğin sosyal tavrını seçti. Fakat kendisine köklü biçimde yeni bir yaklaşım kazandıran özgün bir evrensellik kavramı da geliştirdi. Biz Yüksek Halifelik Dönemindeki somut hayat normlarında cisimleşen bu arzuların en merkezîlerini "şeriat-eksenlilik" [ya da "şeriata göre akletme"] adı altında sınıflandırıyoruz. Çünkü bu arzuların en etkili ifadelerini, şeriatın gelişmesinde, yayılmasında ve kültür içindeki merkezî konumu üzerindeki ısrarlarında bulduklarını görüyoruz.[1]

ESKİ MEDİNE'NİN ŞER'Î İMAJI

Mervanî idaresinde yürürlükte olan hukuka karşı bir eleştiri geliştiren Ebu Hanife (Kûfe'de, ö. 767) ve Mâlik'ten (Medine'de, ö. 795), bu eleştiriye dayalı kapsamlı bir hukuk teorisi geliştiren Şâfiî'ye (ö. 820) ve haleflerine kadar, şeriatın pratik gelişmesi hayli karmaşıktı. Fakat bu yaygınlaşan gelişmeler, şeriatın geliştirilmesiyle daha uygun ifadelere kavuşan daimî bir genel eğilim halini aldı. Gerçi şeriatın teşekkülündeki her basamağın bir mantığı

1. Müslüman halklarının tarihi boyunca İslâmî inancın rolüne dair başlıca problemler W. Montgomery Watt tarafında , *Islam and the Integration of Society* (Londra, 1960)'de incelenmiştir.

vardı, ama yine de birçok potansiyel alternatifin varlığı kaçınılmazdı. Bu alternatiflerden kimilerinin umumî kabule mazhar olmasının sebebi, tabiî ki, bunların müslümanları şeriat ekseninde düşünenlerin kapsayıcı ideallerinin icrâsına yakınlaştırmaya yönelik olmasıydı. Onlar, bu idealleri, diğer çağların bunlara mukabil gelen idealleri ile bu idealleri karşılaştıran tarihçilerin gerekli gördüğü soyut bir tarzda değil, pratiğe yönelen bir üslub içinde sundular.

Bu ilk müslümanların neyi muhakkak addettiğini ve açıkça beyan edilmeksizin hangi talimat ile hareket ettiklerini, takaddüm eden çağların arkaplanına karşı, kendi modern terimlerimizle ifade etmeliyiz. Onların yapmadığı ve anlasalar da reddettikleri bir formülasyona ulaşmayı ancak bu sayede ümit edebiliriz. Bir kere Yüksek Halifelik zamanlarının şeriatını oluşturmaya başlayan olanca eğilimi görünce, onun gerçekleştirebileceği ayrıntılı süreci daha berrak bir şekilde inceleyebiliriz.

FIKIH ÜSTADLARI

SURİYELİ FAKİHLER
Suriye ve Emevî hükûmet uygulamalarından etkilendiler.

MEDİNELİ FAKİHLER
Yeniliklerden çok, Peygamber'in sünnetine dair hatıratın izini sürdüler.

IRAKLI FAKİHLER
Kıyası kullandılar. Fakat hakkâniyeti de tercih ederek. Irak ve Abbasî hükûmet uygulamalarından etkilendiler.

el-Evzâ'î
(ö. 774)

Mâlik b. Enes
(715-795)
(Mâlikî Mezhebi)

Ebu Hanîfe
(v. 767)
(Hanefî Mezhebi)

↓

eş-Şeybânî
(v. 805)

Ebu Yusuf
(v. 798)

eş-Şâfiî (v. 820) (Şâfiî Mezhebi)
Hadisleri ve özellikle sünnetleri te'yidde olağanüstü özen; kıyasın kullanılması

↓

İbn Hanbel (v. 855) (Hanbelî Mezhebi)
Dikkatle seçilmiş hadisleri kullanma hususunda te'kid; zayıf bir hadisi güçlü bir kıyasa tercih

↓

Davud b. Halef (ö. 883) (Zahirî Mezhebi)
Kur'ân'ın ve Hz. Peygamberin sünnetine dair hadisin harfi harfine kullanımla kısıtlanması ve bu nokta üzerinde ısrar.

Kur'ânî davetin esası ve İslâm'a inancın anahtar noktası, onu diğer dinî geleneklerin pek çoğundan az veya çok ölçüde ayıran şey, insanın Allah indinde doğrudan ve evrensel bir sorumluluk taşıdığı hususunu vurgulamasıydı. Şeriat-eksenli düşünen kesim, selefleri arasında zaten önemli olan avamî ve maneviyatçı eğilimleri en ileri noktalara taşıdı. Onlara bakılırsa, bu ilk etapta istisnasız her bir ferdin kendi şahsında Allah'ın emirlerine itaat etmeye davet edilmesi demekti: hiçbir aracılık, hiçbir grup sorumluluğu, ilahî iradeye doğrudan muhatap olmaktan kaçınmanın hiçbir türü, kabul edilemezdi ve dahası, bir fert ilahî emirler dışında hiçbir şeye davet edilemezdi; ilahî emirlerle uyum içinde olmayan herhangi birşey, en azından abesti. İnancın gerekleri hem şahsî, hem de küllî idi ya da en azından sosyal düzeni böylesi bir temele oturtmaya çalışan dindarlar onu öyle görüyorlardı.

Dolayısıyla burada insanlara Allah'ın inayetini sunan bir kilise, ya da ibadetlerin icrasında ibadet eden insanlar grubuyla Allah arasında aracılık yapan ruhbanlar meselesi söz konusu olamazdı. Toplu ibadetlerde imamın (ki mü'minlerden herhangi biri imam olabilir) ona uyan diğerlerinin önünde durması dışında, onlardan farklı birşeyler yapmadığı doğruydu. Arapçılığın İslâm'ın esası olması da reddedilince, seçilmiş bir halk da olamazdı. Gerçi müslümanlar diğerlerinden ayrıydılar; ama bu ayrılık sadece şahsen herkesin üzerine zorunlu bir görev olan Allah'a itaate yönelmiş olmaları noktasındaydı.

Fakat İslâm sosyal hayatı bir bütün olarak yönetme durumuna gelince, bu gibi tavırlar bizzat ibadetin nasıl düzenleneceğinin ötesinde sonuçlar doğurdu. Bütün müslümanlar Allah huzurunda eşit seviyede oldukları ve yegâne meşru ayrım da kişinin takva derecesi olduğu için şeriat soya dayalı sosyal sınıf yapısını kabul edemezdi. Şeriat biz Modernlerin alışık olduğu, yeni bir siyasî sınırlar çizgisi vasıtasıyla bireyin hak ve ödevlerinin belirlendiği, milliyetlerin bölge bölge ayrılmasını da kabul edemezdi: Yeni bir siyasî sınırlar çizgisinin bireyin haklarını ve ödevlerini belirlediği, milliyetlerin bölge bölge ayrılması olgusunu da kabul edemezdi: Allah tarafından emredilmişti ve her yerde aynıydılar. Aslında şeriat, açık konuşacak olursak, kamu işlerine bakmakla yükümlü bir teşkilât şeklindeki devleti bile kabul edemezdi. Herhangi bir kamu işi, ya Allah'ın emirlerinin ifasına dair bir husus olurdu ya da gayrimeşru bir abesle iştigal; fakat mesele eğer Allah'ın emirlerini tatbikse, bu en azından prensipte, her bir ferdin üzerine düşen yükümlülüktü. Bireyin görevinden kaçabileceği toplu, sınırlı hiçbir sorumluluk olamazdı. Kısacası, meşru olarak, hiçbir kimseye, hiçbir müesseseye, hiçbir beşerî yapıya müslüman bireyin Allah indindeki doğrudan ve herşeyi-kuşatan sorumluluğunu gevşetebilecek cinsten bir sorumluluk verilemezdi.

Fakat, yine de İslâm hiçbir ortak müesseseleri olmayan bir münzevîler cemaati de olamazdı; tersine, insanların cemaat halinde yaşaması, beraberce

ibadet etmeleri, evlenmeleri ve çocuk sahibi olmaları, ve hattâ yeryüzündeki bütün insanlar arasında doğruluğun ve adaletin hükümferma olduğunu görmeleri de Allah'ın emirlerindendi. İnsanın Allah'a karşı vazifesinin özü, herşeyi düzene koymakla, Allah'ın yeryüzündeki vekili (halifesi) olmaktı. Herhangi bir müslümanın din-eksenli muhalefet doğalı beri, bilinen temel görevlerinden biri —yalnızca inananlar arasında iyiliği teşvik değil, kamu düzeni için evrensel bir sorumluluk anlamına da gelen— "emr-i bil-ma'ruf, nehy-i ani'l-münker"di. Şeriat, her ne kadar onları yürütecek herhangi bir resmî müesseseyi kanunîleştirmeyi reddetse de sosyal görevleri ihmal edemezdi. Dolayısıyla, prensipte insanların ferdî sorumluluklarını terketmeden yapabilecekleri, kendi cemaatlerine ve aslında bütün dünyaya ilâhî kaidelere göre bir düzen getirebilecekleri bazı emsaller bulunmalıydı. Ve bulunan emsal hem mâhirâne, hem de cüretkârdı.

Din-eksenli muhalefetin varisleri cevabı, tabiatıyla Hz. Muhammed'in (sav) Medine'de tesis ettiği ve ashabınca yine Medine'de sürdürülen (asıl) cemaatın içinde buldular. Fakat mesele, artık Mervanîler zamanındaki gibi öncelikle, tamamlayıcı sosyal kalıplarla beraber siyasî bir norm oluşturmak değildi. Ondan ziyade, temeli oluşturacak olan sosyal kalıplardı ve siyasî normlar bunların türevi olacaktı. Bid'atin reddi, böylece, bir hukuk sistemi içerisinde bina edilmiş oldu.

Tabiî olarak, bu ideal, en saf şekilde özellikle Medine'li fakihler arasında ortaya kondu. Her bir mahallin fakihleri başta kendi mahallî geleneklerini asıl İslâm'la aynileştirdiler. Suriye'nin önde gelen fakihi el-Evzâ'î (v. 774), aslî geleneği üçüncü fitnenin başlangıcı olan 744'e kadar bozulmamış olarak kabul etti ve meseleleri açıkça Mervanî tatbikatını temel alarak çözümledi. Muhalefete mensup olanlar böyle bir yaklaşımdan memnun olamazlardı. Yine de, Ebu Hanife ve emsalinin talebeleri olan Kûfe fakihleri ise, Kûfe tatbikatını asıl İslâm'la aynileştirmeye devam ettiler. Medine'de asıl İslâm'ı devam ettirenin *kendi* mahallî gelenekleri olduğunda ısrar eden ve içlerinden en sağduyulu ya da en azından en etkililerin Mâlik b. Enes (v. 795) olduğu birkaç fakih ise, yeni kavramı en berrak şekliyle sundular. Mâlik münhasıran Peygamber şehrinin Ensarının dindar yaşlılarınca kabul edilen usullerin ya geç vakit ihtida eden Umeyyeoğullarının lâkaytlığı ya da garnizon şehirlerinin kabile usulleri tarafından bozulmaya uğratıldığı varsayımı üzerinde durdu. Dolayısıyla, Medine'nin usullerinin ucu yalnız ilk müslümanlara kadar değil, bizzat Hz. Muhammed'e kadar dayanıyordu. Mâlik bu eski Medine irfanını muhafaza için, fıkhî düstur ve kaidelere dair kapsamlı bir külliyat husule getirdi. *Muvatta'* adındaki bu külliyat, bütün fıkıh ekolleri için temel bir doküman halini aldı—hatta o zamanlar etkisi İspanya'ya kadar bile yayıldı.

Medine'nin bir derece idealleştirilmiş manzarası, bu maksatla ortaya çıktı. Şer'î nazariyeciler, bu cemaati benim biraz evvel modern ve hayli basitleş-

tirilmiş bir formülasyonunu sunduğum dinî tavırlar çerçevesinde yorumladılar; yorumlarında Medine cemaati ideal bir model teşkil ediyordu. Aslında eski Medine'de olağan anlamında, ne kilise ve ruhbanlar, ne de devlet ve hukuk vardı. Onların yerine, Allah'ın emirlerini kendi fiillerinde bizâtihî gösteren Hz. Muhammed (sav) vardı; çünkü kabul ve teslim ediliyordu ki o, Allah'ın emirlerine aykırı düşen hiçbir fiil işlememiştir. Dolayısıyla, eski Medine'nin sonraki nazariyecilere sağladığı ilk prensip, hukuk için yeni bir esas idi. Ki bu esas ne beşerî bir meclisten, ne de bir beşerî ilkeler bütününden türetildi. Ondan ziyade, Allah'ın rıza gösterdiği ferdî hareketlerin müşahedesi esas alındı. Mâlik'e kalırsa, önemli olan, Medine'ce onaylanan tipik fiildi; sonradan nadiren gözlenen ya da neredeyse bir daha hiç gözlenmemiş fiiller bile kuralı belirleyici bir hal olabilirlerdi. Bunlar ya bizzat Hz. Muhammed'in (sav) fiilleri olabilirdi ya da başka insanların yaptığı ve onun reddetmediği hareketler. Aslolan, o fiili kimin işlediği değil, o fiilin Hz. Peygamber tarafından onaylanıp onaylanmadığıydı.[2]

Cemaat içi teşkilatlanmanın, yani görevlerin dağılımının usulüne ilişkin esaslar da Medine örneğinden alınan ikinci bir prensiptir. Herkesin yapamayacağı veya yapması gerekmeyen görevler için Hz. Muhammed (sav) şahsen bunları yürütmekle yükümlü kişiler tayin etmişti. Böylelikle diğerlerinin üstünden de yük kalkmış oldu. Dolayısıyla nazariyeciler tüm görevleri, başkaları ister yapsın, ister yapmasın —ibadet ya da mukavelelere uymak gibi— herkesin yükümlü olduğu *farz-ı ayn* ve bütün cemaatin yerine getirmekle yükümlü olduğu, ancak tek bir kimse tamamen yerine getirdiğinde diğerlerinden yükümlülüğün kalktığı *farz-ı kifâye* şeklinde ikiye ayırdılar. Meselâ, birinin camiin tamir edildiğini, veya pazarda ölçümlerde kullanılan ağırlıkların doğru

2. Modern yazarlar, sık sık, halihazır Batılı davranış kalıplarını *normal* olarak kabul etme ve Hz. Muhammed'in (sav) hayatındaki ve o zamanın Arabistan şartlarındaki olayları müslümanların normalden sapması sayma eğilimi gösterirler. Mevcut tartışma da böylesi analizleri teşvik ediyor gözükebilir. İslâm, tabiî ki, (çokça belirtildiği gibi) hiç kiliseyle devleti birleştirmiş değildir, fakat (her ne kadar Batının yapmadığı diğer birtakım ayrımları benimsemişse de)—kilise gibi bir müessesesi hiçbir zaman mevcut olmadığından—ikisi arasında bir ayrım icat etmiş ya da benimsemiş de değildir. Fakat bu farklı evrimin bile kendine has tarihî sebepleri vardı: İslâm'ın Medine'deki şekli devletin ya da kilisenin olmadığı mahallî şartları yansıttığı halde, yine de bir kimse daha sonraki müslümanların ayrı bir devlet (ya da kilise)yi meşru göstermede başarısız olmalarını açıklarken, "*Çünkü* Hz. Muhammed (sav) Mekke ve Medine'de yaşamıştı" diyemez. Medine'de şeriat [yani tedvin edilmiş bir hukuk sistemi de] yoktu. Dahası Hz. Muhammed'in (sav) emsal oluşu *sebebiyle*, İslâm daha genel amaçlar için geçerli bir ideali besleyen Medine örneğinin avantajından yararlanarak, İran-Sâmi komünal eğilimleri için iyi bir vasıta olarak hizmet görmeye muktedir olabildi.

olduğunu görmesi —ancak birinin bu vazifeleri ifayla sorumlu olması şartıyla— diğerlerinin üzerindeki sorumluluğu kaldırıyordu. Sorumlu kişinin bir idarî birimin vazifesi olmayıp, şahsına ait olan bir vazifeyi etbaına rahatça terketmesi sözkonusu olamazdı. Halife Hz. Ömer'in (ra) Hesap Gününde icrayı mümkün olan en iyi devlet organlarına devretmesiyle sorumluluğun kendi üzerinden kalktığını mazeret olarak söyleyemeyeceğini bildiğinden dolayı, memurlarının gözünden kaçan muhtaç bir dul kadına nasıl bizzat yiyecek götürdüğü anlatılır. Bu prensip esas alındığında, ne anayasaya ne de ayrı bir kamu hukukuna gerek kalmıyordu; çünkü kamu görevleri denebilecek görevler de, özel olanları gibi, kanunen hemen hemen aynı esas üzere ele alınıyordu.

Üçüncü bir prensip, cemaatin ona mensup olmayanlarla ilişkilerinin temelini teşkil etti. Cemaatin misyonu, Allah'ın ferman buyurduğu sırât-ı müstakîm'i bütün dünyaya yaymaktı. Dolayısıyla, müslüman cemaatinin *yönetimi* bütün kâfirler üzerine yayılmalıydı. (Yahudiler ve hıristiyanlar gibi müharref daha eski semavî dinlerin mensubu iseler) onlara, ibadetleri müslüman halkın kabul ettiği Allah'ın birliği (tevhid) inancıyla açıkça çatışmadıkça ve genel meselelerde müslüman idaresine tâbi oldukları sürece, zımmîler [yani "korunan teb'alar"] olarak, kendi dinî bağlılıklarını sürdürmelerine izin verildi. Dolayısıyla yalnızca İslâm'ın yükümlülüklerine uymayı şahsen kabul edenlerden müslümanca yaşamaları istendi, ama topluma ilişkin sorumluluklar üstlenme izni de yalnızca bunlara verildi.

MEDİNE İDEALİNİN YÜKSEK HALİFELİK DEVRİNE İLİŞKİN TAZAMMUNLARI

Bütün dinî cemaatler akideleri için gösterdikleri apaçık temeller ile tahlil edilebilir tarihî gerçeklikler arasında belirli bir uyumsuzluk göründüğü ithamına maruz kalmışlardır. Nitekim, dinî iddialar taşımayan ve temel teamülleri Akdeniz halkları arasındaki ortak tatbikata, *jus gentium'a* kadar giden Roma hukukunun ana kütlesi[ni oluşturanlar], Stoa felsefesi ışığında yorumlarda bulundu ve gerçekte tarihî açıdan bu, onun şekillenmesinin esasıydı; fakat dinler içine girdikçe, bu açıklık ortadan kalkma eğilimi gösterdi. Burada, dogmalarla —yani inanılmaması immoral (maneviyat-dışı) addedilen önermelerle— karşı-karşıyayız; dolayısıyla kendi içlerinde yeterince rasyonel sayılabilecek açıklamalar dogmalara dokunmayacak bir şekilde ortaya konmalıdır. Nitekim, Roma ritüeli olayında olduğu gibi bu ritüel bir defa Numa'ya isnat edilince Romalılar bu ritüelin önemini artık sosyal dayanışma, ve manevî ve mukaddes şeyleri dramatize etme şeklinde açıklamaya cesaret edemezlerdi; dolambaçlı bir yolla, aynı kapıya gelen birşeyle, Numa'nın atadan gelen bir hikmet sahibi olduğu şeklinde bir izah geliştirmek zorunda kaldılar.

Sosyal düzene dair şer'î doktrinler, son aldıkları şekliyle, belki de kısmen sözkonusu dogmaların gerektirdiği vazıh rasyonellik ve netlik sebebiyle, böyle bir ayrımı hiç şaşmaksızın muhafaza ettiler. Burada, Medine idealinin Yüksek Halifelik toplumuna nasıl uygulandığını kendimizce tahlil etmek için, ilk müslümanların ideali içinde formüle ettikleri usullerin aslını araştırmalıyız. Bir defa, bu toplum, eski Medine toplumundan çok farklıydı. Mervanîlerle başlayacak olursak, müslümanlar küçük bir kırsal cemaatken büyük ve zengin bir imparatorluğun yönetici azınlığı haline gelmişlerdi. Bu imparatorluk nüfusunun büyük kısmının müslüman olması ise daha sonralara rastlar. Eski sosyal kalıplar bu yeni duruma nasıl uygulanabildiler? Mervanîler devrinin din-eksenli düşünen kesimi arasında olup bitenleri bu perspektif içinde gözden geçirelim.

Medine'deki cemaat, Medine'ye dayanan tüm hukukî ilkelerin öngördüğü üç ayırıcı özellik gösterdi. Herşeyden önce Medine toplumu bir ideal etrafında toplanmıştı. Hz. Muhammed'in (sav) bütün amacı ilahî esaslara göre şekillenen bir hayat tesis etmekti; cemaat da bu amaca mukabele etmişti. İkinci özellik, grup içerisinde her bir kimsenin diğerini tanıdığı; yekdiğerine Allah'ın mesuliyetini müdrik bir kulu olarak muamele ettiği ve kimsenin resmî işlerde gayrisamimâne davranmadığı ya da kimseye böyle davranılmadığı bir şahsî münasebetler örgüsü sunmasıydı. Üçüncüsü, grup içerisinde bir kültürel tecânüs vardı ve diğer iki özelliği mümkün kılan da —grubun Hz. Muhammed'e (sav) bağlılığınca tadil edilen ortak Arap âdetlerinden biri olan— bu tecânüstü: yani mü'minler arasındaki şahsî ilişkilerin varlığı kadar, ideale yönelimin varlığı. Şu halde problem, binlerce millik bir alana yayılacak kadar genişlemiş halife toplumunda eski Medine'de hüküm süren ideale yönelimli, şahsîleşmiş kültürel tecânüsü yeniden tesis etmekti. Din-eksenli düşünen çeşitli hiziplerin ayrışma sebebi olan "otorite" gibi sorunlar da bu problem uyarınca âciliyet kazanıyordu. Böylesi sorunlara sunulan değişik çözümlere Medine toplumunun özellikleri ışığında baktığımızda, her bir çözümün içinde formüle edildiği şartların onca acayipliğine rağmen, mâkul bir zemine oturduğu görülür.

İslâm, bir toplumun tüm temelini oluşturmaya muktedir olduğunu ıspatlamak zorundaydı. Bunun için de müslümanlar, eski Medine'de böyle bir toplumun temellerini neyin teşkil ettiğini ve önce Mervanî, daha sonra Abbasî zamanlarının şartlarında eski Medine'nin ilgili unsurlarına neyin karşılık geldiğini bulmak zorundaydılar; tâ ki yeniden İslâmî bir toplum vücuda gelebilsin.

İslâmî hayatın bir ölçüsü olarak, sünnetten beklenen de bu kültürel tecânüstü. Müslüman imparatorluğunda eski Medine'nin kültürel tecânüsü gerçek hayatta fiilen süregelen unsurlarca temsil edildi. Din-eksenli düşünen

kesim de ideali yeniden yakalama gayreti içinde bunlardan yararlandı. Medine'nin kültürel tecânüsü ilk merhalede Hz. Muhammed'in (sav) ıslahatlarıyla tadil edilmiş şekliyle, eski Arap âdetlerini sürdüren Arap yönetici sınıfının ortak geleneklerini temsil etti. Onlarca paylaşılan ortak şeyler eski ve gerçekte büyük ölçüde İslâm-öncesi Arap usulleriydi; Mervanî idaresince genelleştirilmedikçe fethedilen yerlerin hayat tarzından alınanlar, buna dahil edilmedi. Bu müslüman-Arap tecânüsünün önemini kabul ederek, din-eksenli düşünen kesim geleneğe (başta yerel geleneğe) mensubiyet prensibi yerleştirdi; ki bu sonunda genelde cemaat tarafından kabul gören herşeyin Allah tarafından da tasvip gördüğünü öngören *icmâ* doktrini olarak insicama kavuştu. Meselâ eski Arap âdetlerinden başka teyidi olmadığı ve daha dikkatli fakihlerce tamamen bağlayıcı kabul edilemeyecek olduğu halde (kadın ve erkeklerin) sünnet edilmesi bu temele oturuyordu. Bid'atların, yani uygulamada ortaya çıkan sünnete aykırı yeniliklerin yasaklanması da icma'ın pekiştirilmesi içindi, bunun amacı da tecânüsü korumaktı. Fakihler zaman zaman faydaları aşikâr olan bid'atlara taraf olmuşlarsa da, bu yasaklama, mahiyeti itibarıyla maneviyata zıt olsun olmasın, her türlü sapmayı önlemeyi amaçlıyordu.

Daha özel olarak, fakihler bizzat eski Medine hakkındaki bilginin kendisine dayanabilirlerdi. Gerçi hazır örnek artık mevcut değildi, ama yine de onu daha geniş bir cemaata yeniden hakim kılmanın yolları bulunabilirdi. İmam Mâlik'in Mervanî dönemlerinde Medine'de vaki olan uygulamaları Medine'nin en yaşlı ve bilgili mukimlerince bilindiği şekliyle kaydetmedeki amacı da buydu. Fakat diğerleri arzulanan ideal ölçüyü teminde, geç dönem Medine'sine dayanmanın güvenilirliğinden şüpheliydiler. Medineli gururuna rağmen, her müslüman merkezinin uygulaması, açıkça ilk müslümanlara kadar gidiyor gibiydi. Eski Medine tecrübesinin yerine geçecek durumdaki, sayıları gittikçe artan yegâne kaynağı ise, işleri esas alınabilecek bu hayatın kaydedilmesi olan erkek ve kadınlarca nakledilen, hayata ilişkin binlerce ayrıntı hakkındaki, bizzat o eski hayatın şahitlerinden gelen rivayetlerin, hadislerin toplanması teşkil ediyordu.

(Genellikle öyle belirtilmediği halde) bu metodun ilave bir avantajı vardı: bu rivayetler beraberlerinde iki ya da üç müslüman neslinin bütün müslüman imparatorluğunda çeşitli tecrübelerle kazanılmış kollektif hikmetini de intikal ettiriyorlardı.[3] Bu uygun tecrübe, hadis rivayetlerinin hem ayıklanmasında, hem de ortaya çıkarılmasında kendini gösterdi. Her ikisinde de hadis külliyatlarının, klasik şekliyle, Mervanî zamanlarına ve daha sonra Hz. Muhammed'in (sav) kendi nesline kadar dayanması zorunluydu. Yine de, râvinin

3. Mervanî fıkıh uygulamasının ideal şeriata dönüşmesi süreci için bkz: Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford University Press, 1950). Özellikle Kısım III, Bölüm I. Schacht, sanırım Şâfiî'ye çok fazla yer veriyor.

asıl endişesinin Hz. Muhammed'in cemaatinin hayatı ve idealleri olduğunu göstermek olduğunda ısrar edilerek —ki bu, râvinin imanın sesi ve rivayetin Kur'ân'la mutabakat halinde olduğu mânâsına geliyordu— bir ruh birliği muhafaza edildi. Ortak ruha mensup olunduğunda ise, uydurmacılığın zararı az oldu, hatta başka suretlerle, şüpheli noktalarda tecânüsü pekiştirdi.[4] (Fakihlerin kendileri tabiî ki hadis uydurmadılar; bilakis mevcut hadis rivayetlerini kullandılar.)

Hadiste somutlaşan ilim, din-eksenli düşünen kesim tarafından en yüksek ve aslında yegâne meşru bilgi olarak mütâlaa edilmeye başlandı; imkânlar elverdiği ölçüde bütün müslümanlar onu öğrenmekle yükümlüydüler. Artık Medine'de bir zamanlar olduğu gibi, bu şeyleri "ortak bilgi" olarak alacak biri için, kimi sebeplerle hususî bir noktayı bilmek ihtiyacı duyduğunda, gidip saygın bir komşusuna sorma imkânı yoktu; çünkü Medine hayatının şahsî ilişkileri artık ortadan kalkmıştı. Fakat, kültürel tecânüs konusunda olduğu gibi, bu şahıslar-arası ilişki ortamına belirli ölçüde yaklaşık bir durum sağlamak mümkündü. Mervanîler zamanında bütün müslümanlar birbirlerini şahsen tanımıyorlardı; fakat (siyasette, şiirde ya da başka şeylerde olsun) müslüman sınıfın içinde yaşadığı nisbeten küçük cemaatlerin her birindeki önde gelen müslümanlar, başka yerlerdeki müslümanlarca kolayca tanınabilirlerdi ve tanındılar da. Dolayısıyla, müslümanların, hadisleri nakleden kişilerin veya daha genel olarak *ilm*in temsilcilerinin dindarlıkları ve güvenilirlikleri hakkında geniş bilgi sahibi olmaları hâlâ münkündü. O merkez senin, bu merkez benim dolaşan meraklı gençler o zamanın faal insanlarından birşeyler öğrenebilirlerdi; ki Abbasîler zamanında böylesi seyahatler çok yaygınlaştı. Dolayısıyla, dindar gençlerin ilim arayışı, herhangi bir kurumsallaşma veya teorik soyutlama olmaksızın, bir bütün olarak cemaatteki yaşlı ve genç nesiller arasındaki şahsî ilişkiler çerçevesinde yürütülebiliyordu.

Mervanîler zamanında, garnizon-şehri toplumu, Arapçılığıyla, onu ıslah edecek bir İslâmcılığın ilkelerini geliştirmek için etkili bir bağlam meydana getirdi. Medine cemaatininki gibi insanlar-arası ilişkiler müslüman merkezle-

---

4. Hadis rivayetlerindeki artış hususunda özellikle krş. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, c. 2, (Halle, 1890). Joseph Schacht yukarıda zikredilen *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* ve bilhassa II. Kısım olan "The Growth of Legal Traditions"la özelde fıkhî hadisleri anlamamıza kesinlik kazandırdı. Daha sonra yapılan çalışmalar Goldziher'i hâlâ gündemden düşürememiştir.(*)

* Gerek Goldziher, gerek Schacht'ın çalışmasındaki eksiklik, yanlış ve önyargılar, Mustafa el-A'zamî'nin *Early Hadith Literature* adlı kitabıyla (Cambridge University Press, 1968) bertaraf edilmiştir. Hodgson'ın belirttiğinin aksine, her iki yazarı da aşan bu eserin Türkçesi İz Yayıncılık tarafından neşrolunmuştur: (*İlk Dönem Hadis Edebiyatı*, çev: Prof. Dr. Hulûsi Yavuz, İst. 1993 [Yay. Notu].).

ri arasında seyahatle, en azından dindar kişiler arasında devam ettirilebilirdi. Ki, toplumun dayanışması önceden kurtulmuş İslâmî hukukun birçok ayrıntısıyla daha bir takviye edildi. Bu ayrıntıları etkili kılmak için gerekli kültürel tecânüsle de sünnetin inkişafına ve bid'atın engellenmesine çalışıldı.

Her ne kadar bir azınlık temelinde olsalar da, bizzat din-eksenli düşünen kesim tarafından şevkle geliştirilen Medine cemaatine ulaşma idealine gelince, bu da, Kelâm-ı Ezelî olan Kur'ân'la daha da güçlendirildi. Böylelikle, Medine modeli daha sonraki müslüman toplumuna da uygun hale geldi.

Müslümanların milyonlarla ifade edilmeye başlandığı Abbasîler devri şartlarında, böylesi ilgi ve ilkeleri karmaşık bir teknik sisteme indirgemek zorunda kalındı. Çünkü artık ne her önemli müslüman bilgiyle mücehhez olan herkesçe belli yollarla tanınabilirdi, ne de esasen Arap aile geleneklerine dayanan kültürel tecânüs devam ettirilebilirdi. Dolayısıyla Mervanîler zamanında taslağı çizilen sistem, aslî mahiyeti mümkün olduğunca muhafaza edilerek kurumlaştırılmalıydı. Medine'nin yüz-yüze ilişkilerinin, yerini yönetici sınıf içindeki genel itibara dayalı ilişkilere terkettiği yerde, bunlar ortak bir uzmanlık içindeki meslektaşların nisbeten gayrişahsî ilişkileri şekline dönüştürülmeliydi. Bu dindar uzmanlar ulema denilen ayrı bir sınıf oluşturdular; ve önceleri daha geniş dairede, gayriresmî şekilde müslüman cemaatin ilgi sahasında olan prensipler, artık yalnızca bu dinî zümreye tatbik olundu. Dahası, onların tatbikatı bundan böyle gayriresmî tavırlara değil, herşeyiyle kodlanmış bir kurallar dizisine dayandı. Garnizon şehirlerinin örfü, yani mahallî icmâ, —prensipte— tamamen kaldırılıp, yerine ilk Medine hakkındaki rivayetler ikame edilmeliydi; ki bu rivayetler metinler halinde ortalıkta dolaşıyorlardı ve çoğunlukla mahallî geleneklerle açıkça çelişiyorlardı. (Aslında elbette Arap garnizon şehri geleneğinin temelini bu rivayetler şekillendirdiler.) Fakat bütün bu daha ileri tahavvüller Mervanî zamanlarının fazla şeklî olmayan şartları içinde çoktan hazırlanmıştı. Uyarlama, daha eski din-eksenli grupların tarzlarıyla sıkı bir süreklilik arzediyordu; zira bunlar din-eksenli grupların, bir cemaat esası olarak Arapçılık yerine İslâm'ı ikame etmede asıl atlama noktasını meydana getiriyorlardı.

ŞER'Î TEORİ VE İMAM ŞÂFİÎ: HZ.PEYGAMBER'DEN HADİSLER

Gerek Şiî, gerek Cemâ'î-Sünnî ulemâ gelişen ihtiyaçlara cevaben şer'î hukuk sistemleri geliştirdiler. Biz burada Sünnî ulema tarafından ortaya konulan şeriatı çok özet olarak tasvir edeceğiz. Radikal Şiîler, en azından, kullandıkları teoriyle farklılık arzettiler—meselâ Sünnîlerin yalnızca Peygamberin hadislerine verdikleri kıymeti, imamların sözlerine de atfettiler, ve İslâm'a ihanet ettiğini düşündükleri kişilerin rivayetlerini reddettiler. Yine de, somut

sonuçlarında, şeriatın Şiî biçimleri, Şiî takvasına özellikle uygun noktalar dışında, çok farklı değildi. Benzer sorunlarla ilgilenen bütün sistemler, buna mümâsil, hatta aynı cevaplar buldular. Şiî sistemlerin katı disiplinlerini, İmam Şâfiî'nin Sünnî sistemleri düzene koymasından sonra kazandıkları görülüyor; ve muhtemelen, ilkeleri de diğer Sünnî sistemlerinki gibi, İmam Şâfiî'ninkine karşılık olarak ortaya kondu. Şeriatın bütünüyle sivil (medenî) uygulamaları şekillendirmesinde gerçek etki sahibi olan, çoğunlukla Sünnî sistemlerdi.

Hadis, başta ilk müslüman uygulamalarına (sünnet) dair herhangi bir rivayet şeklindeydi. Hadis rivayetleri, bir râviler zinciriyle, yani *isnad*'la o konuda otorite olan kişiye —Hz. Peygamberin ashabı olsun, olmasın— dayanıncaya kadar uzatıldı. Mehdî (775-785) ve Harun er-Reşid (785-809) dönemlerinde bizzat Hz. Muhammed'e (sav) kadar uzanan hadis rivayetlerinin, ashabına ya da ilk halifelere kadar uzananlardan daha öncelikli olduğu, giderek kabul gördü; ki aslında öbür rivayetler de giderek Hz. Muhammed'e (sav) kadar dayandırılır olmuştu. (Böylelikle ilk halifelerin kararlarını bağlayıcı görmeyen Şiîlerin bu tavırları kabul edilmiş oluyordu.)

Bu konuda en kararlı adımları atan kişi, fakih Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 820) oldu. Haşimî ailesinin bir ferdi olarak Suriye'de doğan ve Mekke'de fakir bir yetim olarak büyüyen Şâfiî, gençlik döneminde Medine'de fakih Mâlik'le beraber çalıştı. Yemen'de resmî bir görevliyken ılımlı bir Şiî isyanına katıldı ve halife Harun er-Reşid idaresinde hapse atıldı; bunun üzerine burada Bağdatlı fakihlerle temas kurdu. Maamafih, kendi fikirlerini sonraki öğreniminin çoğunu gördüğü Mısır'da açığa vurmasının, şahsı açısından daha güvenli olduğu aşikârdı.

Hz. Muhammed'e (sav) kadar uzandığı iddiasındaki, sayıları gittikçe artan hadis rivayetlerinin avantajından yararlanan Şâfiî, sadece Hz. Peygamber hakkındaki rivayetlere dayanma taraftarı olarak, tek bir merkezin, hatta Medine'nin bile mahallî geleneklerinin nihaî dayanak olmadığı düşüncesine ulaştı. Bu, Medine idealini mantıkî sonucuna taşımak ve aynı zamanda kendi dairelerinde Hz. Peygamber hakkındaki rivayetlerin giderek artmakta olduğu din-eksenli düşünen kesim arasında gelişen fikirlere daha geniş bir faaliyet sahası vererek fıkhî düşünceyi geleneksel sınırlamalardan kurtarmak demekti. Fakat biraz riskli de olsa, bu nihai konum Şâfiî'nin katı fıkhî düşüncesiyle güçlendirildi. Fıkıh usulünde Şâfiî, Ebu Hanife'nin öncü fıkhî düşünüşünü hayli işledi. Aynı zamanda fıkha ait bütün ayrıntıların tartışılmaz İslâmî prensiplerden çıkarılacağı, mantıken kendi kendine yeterli, hukukî bir bütün meydana getirmeye teşebbüs etti ve (belirli faraziyelerinde, özellikle din-eksenli düşünen kesim arasında kabul gören söz konusu rivayetlerin geçerliliği hakkında) başarılı da oldu.

Şâfiî başlıca hukuk kitabı olan *Kitâbü'l-Umm'* un girişinde bütün şeriatı Kur'ân'dan (dolayısıyla bütün tarih boyunca var olan ve müslüman cemaatinin de üzerine inşa edildiği mevcut beşerî-ilahî karşılaşmasından) türetmenin mümkün olduğunu göstermeye çalıştı. Bu umutsuz bir görevdi; daha önce gördüğümüz gibi, Kur'ân, görünüşte, hiç de hukukî bir metin görünümü arzetmez, çünkü kural koyarsa, gelişen bir cemaatin şartlarına göre koyar ve önce ateş püskürdüğü birşeyi bir sonraki ifadede genellikle yumuşatır. Yine de Şâfiî Kur'ân'la başladı ve onun dilini (muhtelif yorum usullerini gözler önüne serdiği) keskin bir etüdden geçirerek, Hz. Muhammed'in (sav) Kur'ân'ın yalnızca mübelliği değil, aynı zamanda müfessiri olarak görevlendirildiğini gösterdi.

Bu, Hz. Muhammed'e (sav) ve sünnetine daha öncekinden daha kesin ve çok daha belirleyici bir teolojik konum kazandırdı. Hz. Muhammed (sav) böylece, vahyin elçisi ve ümmetin ilk emîri olmanın getirdiği genelleştirilmiş prestijden daha fazlasına sahip oluyordu. O, aynı zamanda bizatihi sünneti ile vahye dayanan bir mevki sahibi olan, ilahî tasdike mazhar bir nümune-i imtisal idi. Bu da onun şahsî sözleri ve fiilleri ve Kur'ân'ın emirlerinin meşru biçimde yorumlanmasının ancak onunla mümkün olması dolayısıylaydı. Kıyaslandığında, ona en yakın sahabelerin uygulamalarının bile, bizzat Hz. Peygamber'in (sav) söz konusu olay karşısında nasıl davrandığı hususunda doğrudan bir delil yoksa, olsa olsa itibarî bir değeri olabilirdi. Fakat Hz. Muhammed'in (sav) sünneti, ferdin sınayamayacağı şeyleri körü körüne takip ettiği geleneklerden değil; ferdin —tıpkı onun Kur'ân'dan öğrendiği gibi— şahsen öğrenebileceği (ve eğer yapabiliyorsa) şahsen değerini takdir edebileceği hadis metinlerinden öğrenilmeliydi. Eğer şeriat gerçekten böylesi ilkeler üzerine inşa edilebilirse, bunun bütün uygun araçlarla ulaşılmaya çalışılan bir ideal olarak kabul edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmak, dindar bir müslüman için zor olurdu.

Şâfiî'nin benimsediği doktrin, nebevî hadis için söz konusu olan yeni bir tercihin en katı şekliydi: Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivayetler yalnızca öncelik sahibi değil, aynı zamanda kural koyucu olarak kabul edildi. Dahası, bir rivayetin nebevî kaynağı ne zımnî olarak bırakılmalı, ne de ispat edilmeden öne sürülmeliydi; belirli bir rivayeti Hz. Muhammed'den (sav) başlayıp halihazır zamana kadar nakleden kişiler, arada hiçbir boşluk kalmaksızın gösterilmeliydi *(isnad)*. Şafiî böyle bir sınamanın Medine cemaatinin bozulmasından sonra giren bid'aları bertaraf edeceği ümidindeydi. Açıkça söylenene bakılırsa, ilke olarak, Hz. Peygamber'in kendi tatbikatı (sünnet) sorgulanamazdı. Söz konusu doktrinin sonuçları çok daha zarifti.

Hadis rivayetlerinin ilk kullanımında pek önem verilmeyen isnâd, rivâyet Hz. Muhammed (sav) hakkında olsa bile, çoğunlukla bariz bir biçimde Hz. Muhammed'e (sav) kadar dayandırılamadı. En iyi ihtimalle, sahabele-

rin biri zikredildi. Hz. Muhammed'e (sav) kadar uzanan açık bir isnad ihtiyacı hasıl olduğunda, bu ister açıkça Hz. Muhammed hakkında olsun, isterse ona kadar uzandığı farzedilen fikirler sunuyor olsun, öteden beri var olan rivayetlerle karşılaştırıldı. Tahminen, daha dürüstçe olanlar, ilgili durumun değişik ihtimallerini tahlil ettiler ve herhangi bir rivayete dair, onlar hakkındaki bildikleri ve kendi hocalarının belirttikleri kaynaklara dayanarak "tam isnad" arzettiler. Öte yandan bazı dindarlar mânâ itibarıyla doğru ve Hz. Muhammed'in cemaatinin değerine dair her ne varsa, onun dudakları arasından çıkmış olsun olmasın, bu sözün Allah'ın Resulü olarak Hz. Muhammed (sav) tarafından söylenmiş olması gerektiğini farzettiklerinden, hayırlı bir maksatla da olsa isnadlar ve aslında bizzat hadis rivayetleri icad etmekte pek tereddüt göstermediler. Böylelikle, az zaman sonra Hz. Muhammed'e kadar giden gerekli isnad dokümantasyonuna sahip hatırı sayılır bir hadis külliyatı vücuda geldi.

Fakat bu hadis rivayetleri, herhangi bir insanın uydurmalar yığını da sayılamazdı. Zira, Şâfiî'yi izleyen nesillerde, onun sistemindeki bu potansiyel geçersizleştirmeye kaynaklık eden usûl, yeni ortaya çıkan rivayetlerin toptan kabulünün isnad kritiğince sınırlandırılması yoluyla tadil edildi. İsnad silsilesindeki râvilerin tahliliyle, ulema, aslında ihtiyaçlarına uygun özellikler taşıyan hadisleri ayıklamayı temine muktedir oldu. Hem rivayetin özünde, hem de onun isnad edildiği râviler silsilesinin ayıklanmasında, bu hadisi gündeme sokan kişinin tavırları tezahür ediyordu. Potansiyel râviler biliniyordu; hadiste yer alan asılsız doktrinler karşısında muteber kişilere de itibar edilmeyebilirdi.

Bu aşamada, isnad kritiği, bunu yapan kişi gibi, aynı türden otoritelere hürmet eden ve bu hürmeti onları isnad'da kullanmakla gösteren kişilerce yayılan rivayetleri ayıklamaya vardı. Bu, bizzat Hz. Muhammed'in (sav) ne söylediği hususundaki tarihî ihtimamdan dolayı değil, müessir bir dinî tecânüs hedefi gözetildiği için yapıldı. Metod tabiî ki bir parça belirsizdi: daha çok güvenilen şey, isnad dokümantasyonu ölçüleri formüle edildiğinde —ki bu tarih aşağı-yukarı Şâfiî'nin zamanına rastlıyordu— cemaatçe kabul görmeyen hadis rivayetlerinin ayıklanmasının gelecekte nisbeten daha kolay olacağı hususuydu. Tabiî ki bu şartlarda bile, hâlâ sahte isnadlar mümkündü. Hadis rivayetlerinin geçerliliğinin isnad temelinde belirlenmesi, metodda öteden beri var olan zorlukları hiçbir zaman tamamen bertaraf edemedi. Ama yine de en azından Cemâ'î-Sünnî ulemânın kabul edebileceği, kendi içinde tutarlı bir doktrin ve uygulamanın formüle edilmesine, daha sonra da muhafazasına hizmet etti. Dahası, din-eksenli düşünenlerin ferdiyetçi ruhlarıyla talep ettikleri gibi, bu tanıma ve kabul, hem bir hiyerarşik otorite ya da kurula, hem de ferden beşerî tenkid ve insan şuuru arasında yer alacak diğer beşerî araçlara müracaat etmeksizin gerçekleştirildi.

ŞÂFİÎ'NİN USÛL-İ FIKIH SİSTEMİ

Şâfiî'nin sistemi geleneksel örfe ve hatta fakihin kişisel hükmüne bir parça müsamahakâr olmak zorundaydı. Fakat bunun sahası da katı bir şekilde sınırlanmıştı; bunlar da onun Kur'ânî sisteminden türetildi. İsnadları Hz. Peygamber'e kadar giden hadis rivayetleri cemaatin anlayışının —veya daha doğrusu, Kur'ân'ı ve Hz. Muhammed'in (sav) sünnetini en yakın konumunda temsil edenlerin anlayışının ifadesi olarak geliştirilince, belli hukukî kararlarda arta kalan keyfî (indî) ögeyi azaltmak elbette mümkün oldu.

Bu unsur, *rey*, yani şahsî hüküm olarak adlandırıldı. Bu, benimsenen hukukî konumların teorik açıdan meşrulaştırılmasından tamamıyla elimine edilemezdi; hatta hadis rivayetlerinin bile bütün olayları kapsaması beklenemezdi. Fakat her bir yeni hukukçunun inisiyatifine bağlı bir hukuka da müsamaha edilemezdi. Reyin keyfîliğini sınırlamak için çeşitli ilkeler teklif edildi. Hadis rivayetlerinin güvenilirliğinden şüphe eden kimileri, rivayetler kesin olmadığında, *akla*, mantık yürütmeye müracaatı tercih ettiler; sıhhatli bir mantık yürütmenin evrensel sonuçlar vereceğini, böylelikle keyfîliği önleyeceğini ümit ediyorlardı. Kimileri kararların maslahata ya da kamu çıkarlarına uygun olması gerektiği teklifini yaptılar. Maamafih, hadise sadık kalanlara göre ferdin kararları hadise tâbi olmalı; şimdiye kadar görülmeyen hususlar, en azından hadiste ya da Kur'ân'da bulunan kararların mukayesesi yoluyla karara bağlanmalıydı. Bu mukayese süreci *kıyas* olarak adlandırıldı ve Şâfiî ferdî rivayetlerin müessir gücünü büyük ölçüde arttırdığından, bunu hadisin kullanımında esaslı bir tamamlayıcı olarak kabul etti.

Sistemi tamamlamak için bir ilke daha gerekiyordu. Orada yaşayanların çoğunun mutabakatı *(icmâ)* durumunda belli bir merkezin örfü, kural koyucu olarak kabul edildi. İcmâ, din eksenli düşünenlerin hukukî düşünüşünde temel bir rol oynadı. Muhafazakâr bir şekilde pratik oluşuna ek olarak, en somut şekilde, herkesin herşey için Allah indinde sorumlu olduğu bir toplum meydana getirmenin onsuz imkânsız olduğu kültürel tecânüsün ideal gerçeklerini de temsil etti. Burada Şâfiî, otorite sahibi yegâne icmâ'ın bütün ümmetin ittifak ettiği icmâ olduğunda ısrarlıydı; aslına bakılırsa, böylesine geniş zemine oturan bir icmâ, bizzat Hz. Muhammed'in (sav) en azından zımnî onayıyla gerçekleşmiş olmalıydı. Fakat Şâfiî, burada bile, Hz. Muhammed'in (sav) "ümmetinin hiçbir zaman hatada ittifak etmeyeceği" yolundaki hadisini keşfederek, tezin haklılığını daha somut biçimde göstermeye muktedir oldu. Dolayısıyla, ümmetin üzerinde birleştiği birşey doğru olmalıydı; eğer açık bir rivayet Hz. Muhammed'in (sav) sünnetini resmetmek için belirli bir noktadan mahrumsa, müslümanların ittifakı da sünnetin ne olduğu konusunda onun kadar şahitlik edebilirdi. (Açıktır ki bu, sünneti yeniden inşada en gü-

venilir yoldu.) Prensipte, bu açıdan müslüman cemaati, bütün mü'minler, ya da onların çoğunluğu demekti; fakat bu, zamanla daha teknik maksatlarla, ulemayı kasteder hale geldi; ki onlar da görüşlerini yazılı *fetva*lar halinde sunuyorlardı. Böylece bütün ulemanın ittifak ettiği konum, bağlayıcı olarak kabul edilir oldu.

Şâfiî'nin özel heveslere hemen hiç izin vermeyen usulü gayet derecede olaylara dayalı (faktualistik) bir usuldü. Şâfiî usulü somut olaylar üzerine kurmuştu: belli şartlarda belli kimselere belli sözlerin gelişi; ve bu olayların anlamının bu şartlar altındaki bu insanlara gelen bu sözlerin açık anlamına bağlı olması gerektiği. (Şâfiî, bu arada Hz. Muhammed (sav) zamanındaki Mudarî gramerinin nüansları hakkında tafsilatlı bilgiye sahip olmanın ne kadar önemli olduğuna da işaret etti.) Bu yüzden, vahye bağlı cemaatin bu vahyi kavrayışının süregelen tarihî mahiyetine değilse de vahyin tarihî mahiyetine dikkat çekti.

Usul, hukukî açıdan da etkiliydi. Teâmülün ve örf otoritesinin reddiyle, dindarlara kendi arzularına göre kanunlar yapma fırsatı verdi. Fakat usulünün kesinlik kazanmasıyla, hukuka, eski temelinde olduğundan daha da çok belirleyiciliği ve öngörülebilirliği soktu. Hepsinin ötesinde, tamamen şahsî bir adalet anlayışına dayanan bir kadı'nın verdiği bütün keyfî kararların, rey'lerin bertaraf edilmesinde hayli mesafe aldı: kadı, kararı için din-eksenli düşünen kesimin sıhhatli diye kabul ettiği bazı esaslar göstermek ve bu temelleri —linguistik ve mantıkî— kesin kriterlerle ispatlamak zorundaydı.

Şâfiî, idealler üzerine kurulmuş ve aynı zamanda herhangi bir hukukî sistemdeki en önemli husus olarak, tek-biçimli ve öngörülebilir olması gereken bir hukukun temelini tesis etti. Fakat bunun bir bedeli de vardı. İlk fakihler belli sistemleri olmadığı için, Şâfiî'den sonra kimi zaman yalnızca hilelice ve ideallerin rağmına zuhur edebilen pratik bir gerçekçiliğe başvurabiliyorlardı. Daha önemlisi, Şâfiî'nin sistemi zorunlu olarak dindarâne bir kurgu üzerine tesis edilmişti.

Bizatihî Şâfiî; bunu, Medine'de yaşadığı şekliyle, "insan Muhammed" üzerinde kurduğuna kesinlikle inanıyordu. Gerçekte var olan tüm hadisleri Hz. Muhammed'i (sav) temsil ediyor diye kabul ettiğinden, bunu dindar çevrelerde inşa edildiği şekliyle, Hz. Muhammed'n şahsiyeti ve dolayısıyla, bir bütün olarak cemaatte Hz. Muhammed'in (sav) görüşüne bağlananlar üzerinde kuruyordu. Açıktır ki, muhaddislerin en azından bazıları asıl meselenin şahsiyet olduğunun ve şahsiyetin bir insanın meşru ve elzem bir uzantısı olduğunun farkındaydılar. Buna şüpheli tarihî rivayetlerin kabulünü haklı çıkaran hadis rivayetlerinden birinde işaret edilir: buna göre Hz. Muhammed hakkındaki rivayetlerin geçerliliğini hükme bağlamada, müslümanların herhangi bir rivayetin Kur'ân'a mutabık olup olmadığına bakmaları söylenir: yani, elbette

Hz. Muhammed'in en ziyade demek istediği şeyle —en azından din-eksenli düşünenlerin bundan ne anladığı ile— mutabık olup olmadığına. Bu, otoriteyi tekrar ümmetin, Şâfiî'nin adaletine güvendiği, iyi muhakeme yapabilen kısmına vermekti. Bu durumda, bir tarihçi açısından, bizzat vahiy fiili içerisine ondan kaynaklanan bir geleneği de dahil etmek, ancak mâkul görülebilir; asla yanlış yorumlama olarak değil. Fakat pek sofistike olmayan bir akıl için böylesi bir prosedür, eğer sezilememişse, doğrudan bir hile gibi gözükür. Şâfiî'nin daha sonraki hükümleri bizzat Hz. Muhammed'e atfettiğini kabul etme mecburiyeti, (eğer modern tarihî bakış açısının hiçbir unsuru sözkonusu olmaksızın yapmakta olduğu şeyin farkına varabilseydi,) bütün sistemini geçersizleştirirdi.

Şâfiî, fıkıh üzerine gayet incelikle düşünen bir mütefekkirdi ve dahası teklifleri de gayet çekiciydi. Onun ortaya koyduğu, hadise ilişkin tesbitler sonunda genel bir kabul gördü. Fakat bunlar, hadis rivayetlerini nakleden değişik râvilerin kritiği anlamına gelen isnad üzerinde büyük bir vurgu meydana getirdi. Herkes Hz. Peygambere (asm) kadar dayandığı iddia edilen hadis rivayetlerinin giderek arttığını biliyordu. O zamanlar râviler daha az biliniyorlardı ve rastgele rivayet tasnifi usulleri yetersiz olmaya başlamıştı. Ulema, yanlış olanların bertaraf edilmesi için tabiî olarak daha emin yollar aramaya koyuldu. Öyle öyle, bütün rivayetlerin isnadını test etmeye mahsus özel bir disiplin gelişti. Senedlerin kritiğinde, herbir râvinin kaydedilen karakteri incelenecek ve fazileti, hâfızası, muhakemesi ya da doktrini şüpheli olanlar reddedilecekti. Eğer isnaddaki râvilerin hepsi geçerliyse bu, hadisin sahtekarlar tarafından uydurulmadığının ya da unutkanlıkla arasına başka şeyler karışmadığının, gerçekten de açıklandığı kadar geriye gittiğinin ispatı olacaktı.

Burada en sonunda râvilerin şahsiyetleriyle ve onlar ile rivayetleri hakkında hüküm vermede kullanılacak ölçülerle ilgili muazzam bir uzman literatürü ortaya çıktı. İlk dönem Medine'sindeki şahsî temasa dayalı bilgi, böylelikle yerini yeni hadis literatürünün ve yazarlarının öğrenilen analizine bıraktı. Bir kişinin bir otorite ve bilgi kaynağı olup olmayacağının değerlendirilmesi, artık ne komşular arasındaki genel bir kabul ne de Mervanîler devrinde olduğu gibi sınırlı cemaat grupları arasında bir şöhret meselesiydi. Bu konu bundan böyle teknik bir görevdi ve bunun icrası için kendi kurallarıyla, ilmü'r-rical adı altında ayrıntılı bir özel çalışma gerçekleştirildi. Bu *ilmü'r-rical*, hem hadis rivayetlerinin ayıklanmasında hem de hangilerinin hükümlerinin icmâ'a dahil edileceğinin karara bağlanılmasında kullanıldı.

Hadis külliyatı gelişmeye devam etti ve hatta eklenen rivayetler hukukta bile kullanıldı. Fakat dindar müslümanlar daha önceki "sahih" hadisler ile daha sonraki kullanılabilir fakat pek güvenilmeyen hadisleri ayırmayı öğrendiler. Sonunda altı ana hadis külliyatı Cemâ'î-Sünnîler arasında meşru olarak

kabul edildi. (Her ne kadar kimi hukukî konumların dayanağı olan hadisler bunlarda yer almıyorsa da). Bunların ikisi, Buharî ve Müslim'in külliyatları, doğruluk testleriyle en üstün biçimde elendiklerine inanıldığından, özellikle kutsal olarak kabul edildiler. Diğer dördü ise, hukukî karar için her hâlükârda daha geniş bir temel oluşturarak, daha zayıf rivayetlerin kullanılmasına kapı açtı. (Şiîlerin kendi külliyatı vardı.)

Maamafih hadis külliyatı hiçbir zaman hukukun tek kaynağı olmadı. Onların doktrin nokta-i nazarından dahi özerk bir karakterleri vardı. İlmî uygunluk taşımayan şahsî hadis rivayetleri zaman zaman te'vili gerektirecek kadar güçlendi. (Böylelikle kimi Hz. Ali taraftarlarının Hz. Ali hakkındaki rivayetleri Cemâ'î-Sünnîlerce inkar edilemedi ve yorumla zayıflatılmaları gerekti). Hadisin olanca ağırlığı zaman zaman şeriatın aldığı nihaî konumla açıkça çatıştı. Hadis külliyatı muttaki düşüncenin bazan şeriat-eksenli düşünenlere karşı bile kullanabileceği bir yedek güç haline geldi.[5]

FIKIH

Şâfiî'den sonra, bazı fakihler, özellikle de hadise sıkı sıkıya bağlı olanlar —bu düşünce çizgisinin yakın olduğu bir dindarlık tarzının takipçileri olarak— Şâfiî'nin sistemini daha da ileri götürmeye çalıştılar. Hadis rivayetleri zamanla genişledikçe, diğer zeminlerde de olduğu gibi, kabul gören hadisleri temel almak daha uygun gözükür oldu. Hatta sonunda *kıyas* bile bazı eleştirel olmayan müfritlerce, hadisin sadeliği ve duruluğu adına reddedilir oldu. İcmâ'a da kimilerince şüpheyle bakılıyordu —belki de açık metinlere değil de geleneğe dayandığı için— ve onlarca, böylesi salâhiyettar bir statü, hadis rivayetlerinde olduğu gibi, ancak ashabın mutabakatına (consensus) tanınabilirdi.

Fakat Şâfiî'nin sistemi, şöyle böyle normatif hale geldi. Sistematik bir hukuk, ahlâk ve ibadet usûlü bilimi, fıkıh adıyla tanındı; şer'î kanunlar bu sayede ayrıntılarıyla belirlendi. Fıkıh, sadece ritüelde değil, özel kişiler arası ilişkilerde de her tür vicdanî meseleyle haliyle ilgiliydi. Kişiler-arası özel ilişkiler alanında, bir müslümanın açık bir gerçeği ne zaman söylemesi, ne zaman söylememesi gerektiği gibi meseleler tartışılıyordu. (Hıristiyan ahlâkçılar müslümanları gerektiğinde yalan konuşmaya izin vermekle suçlarlar; oysa müslümanlar her toplumun yalana izin verdiği, hatta yalan konuşulması gere-

5. Hadisin hukukî kullanımından ayrı olarak, hadis külliyatı bile hakkıyla "gelenek" olarak addedilemez. (Şu da unutulmamalıdır ki, bir defa ortaya çıkınca o da kendi kültürel geleneğini oluşturdu.) Özellikle, R. Brunschvig, hadis külliyatında onaylanan bazı konumların, kabul edilen ilmî tavırlardan ne kadar büyük oranda farklılık arzedebildiğini göstermiştir. Bkz. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien", *Studia Islamica* , 3 (1955), 61-73.

ken durumları tartışıyor ve bunlara bir sınır getirmeye çalışıyorlardı: hususan bir savaş hali husule gelmesine müsait hallerde ve ufak bir saptırmanın bile gerçekte olduğundan daha ağır bir yalan olarak anlaşılacağı mahkeme konuşmalarında). Hatta, buna benzer çok özel dâvâlarda, kadıların kararlarına nadiren başvuruluyordu. Dahası, ahlâkî yargının diğer kaynakları (bazan belirgin bir şekilde ihtiyacı duyularak) sosyal konformistlerin, felsefe ile uğraşanların, hatta özellikle dindar olanların hayatına sızıyordu. Dolayısıyla, fıkıh ehlinin çabalarının çoğu törensel veya daha az özel kişiler arası faaliyetlere ayrıldı: kanunî fıkıh denilebilecek şey de, bunlardan ibaretti.

Fıkıh dört asıl'a (*usûl-i fıkh*) dayanıyordu: Kur'ân, hadis, icmâ ve kıyas; ki fıkıhçılar arasında bu dört "kaynak" yeterince teferruatlı kabul ediliyordu. Bu kaynakların her biri Mervanî zamanına dayandırılıyordu; fakat sistematik ve anlaşılır bir bütün haline getirilmeleri yeniydi. Hanefîler, diğerlerinin ifadesiyle *rey*'i, yani, kendilerinden önceki âlimlerin kişisel görüşünün kullanılmasını savunuyorlardı. Hem bunu, Şâfiî'nin de kıyası yürütmek için koyduğu prensiplere benzeyen bir tamamlayıcı prensibe, yani "tercihe şâyân olma" prensibine dayanarak istiyorlardı.[6]

Kur'ân ve sünnetle ortaya konan hukukî öncüller ve kurallar, böylesine işlenmiş haliyle bile, doğal olarak, yine de tam bir hukuk sistemi oluşturamıyordu. Bunlar fıkhın kaynaklarıydı, fakat tümüyle gelişmiş ve mükemmel bir şeriat, bir hukuk sistemi haline gelmeleri için, fıkıh çok ayrıntılı bir kurallar sistemiyle bunlar üzerinde çalışmak zorundaydı.[7] Herşeyden önce belirli bir kuralın veya öncülün uygunluğu ve uygulanabilirlik derecesi belirlenmeliydi.

---

6. Cemâ'î-Sünnîler, kabul ettikleri dört mezhep arasındaki ilişkileri, hepsinin de varlığının meşru olduğu ve aralarındaki farklılıklara rağmen Hz. Muhammed'den (sav) bu yana bağlayıcı hüküm verme selahiyetine sahip oldukları şeklinde yorumlarlar. Her bir ayrı mezhebi, bir imamın belli fıkıh kaynaklarına farklı yaklaşımıyla ortaya çıkmış birer çalışma olarak sunarlar ve her imamın diğer mezheptekileri, kendisine göre yanılıyor da olsalar, hoşgördüğüne dikkat çekerler. Böylesi bir tablo modern yazarlarca da ele alındı, fakat bunlar, haliyle tarih hatası taşırlar. İlk fakihler, söz gelişi, rey'i formel fıkıh usûlünden saymak zorunda değildiler, onu çok çok hadis-eksenli düşünen birtakım ifratçılara karşı bir kamuoyu olarak görüyorlardı. Aslında sadece Hanefîler değil, bütün fıkıh ekolleri Hadis ehlince rey kullanmakla suçlandı. Kaldı ki rey, araştırma, soruşturma anlamına gelen *fıkh* kelimesiyle pratikte eş anlamlıydı.

7. İngilizce'de "*şeriat*"a karşılık olarak kullanılabilecek tek bir uygun atıf unsuru olmadığı görülecektir. "Hukuk" (Law) Hz. Musa'nın "on emir"inin zihninde açık bir yer etmediği insanlarda, şeriatın sadece bir veçhesine karşılık gelecektir. Bundan da ötesi, fiiliyatta uygulanan müslüman hukukunun önemli bir kısmı bizatihî şeriattan alınmış değildir; dahası ona zıt düştüğü de olmuştur; fakat müslüman mahkemelerinde uygulanmıştır. "Kutsal hukuk" (sacred law) bir kimseye tüm hukukun şeriat olmadığını hatırlatsa da, Hz. Musa'ya yönelik özel atıf olmaksızın, "hukuk"un anlamının güç belâ genişletilmesine yol açar. "Kanonik hukuk" (Canonic law) bazı benzer-

Sözgelişi, Hz. Muhammed (sav) zamanındaki bazı uygulamalar geçici olmuş ve sonradan yerini daha kalıcı uygulamalara bırakmıştı—ilk başta kıble Kudüs'e doğru iken, sonradan kıblenin Mekke'ye çevrilmesi gibi. Bunun gibi, zamanla neyin yerini neye bırakacağını bilmek için, belli Kur'ân âyetlerinin iniş sebeplerinin (esbâb-ı nüzûl) ve hadis rivayetleri için de Hz. Muhammed'in (sav) sağlığında geçen olayların kronolojisinin olabildiğince bilinmesi gerekiyordu. Aynı şekilde, âyet veya hadisin sadece Hz. Muhammed'e (sav) özgü bir görevi mi hatırlattığı (yeni bir ilahî mesajın duyurulması gibi), yoksa belli bir olayla mı sınırlı olduğu (Hz. Âişe'yi (ra) sadakatsizlikle suçlayan bazı müslümanların davranışları gibi), yoksa çok daha genel bir yükümlülüğü mü bildirdiği belirlenmeliydi. Fıkıhta bu türden ayrımların en önemlisi de belli bir kuralın ne kadar fıkhî ağırlık taşıdığı konusuydu: belli bir hüküm zorunlu mu, yoksa sadece bir tavsiye miydi; eğer mecburî ise mahkemelerin vereceği cezalarla zorlanmalı mı, yoksa mükâfatı ve mücâzatı öbür dünyaya mı bırakılmalıydı; ve aslında (tabloyu tamamlamak gerekirse) ne belirli bir kanun aleyhte veya lehte uyulması zorunlu bir kurala, hatta, ne de bir tavsiyeye konu olmalı, kayıtsız kalınıp isteğe mi bırakılmalıydı?[8]

Fakat en az bunun kadar önemli olan bir başka şey de mukaddes metinlerde ancak yalın biçimde belirtilmiş birtakım mülahazalardı. Kurallar, tas tamam olsa bile, aynı derecede tam hukukî tanımlamalar olmadan, hassas bir şekilde kullanılamazlardı. Satış ne demektir? Hediye nedir? Mülkiyet nedir? Bu tür soruların cevabı bir ölçüde hadislerden çıkarılabilirdi, ama önemli bir kısmı duyarlı bir akıl yürütme gerektiriyordu. İşte fıkıh üstadlarının marifetlerini gösterdikleri saha da buydu. Özellikle bu tür sorularda Roma hukuku (ve kuşkusuz, bizce daha az bilinen diğer hukuklar) müslüman fıkhının bir kaynağı olmuş oldu. Roma hukukunun kavramları İslâm'a özellikle hıristiyan rahiplerce uygulanan kanunlar yoluyla girmiş olabilir; yahudi kavramları ise doğal olarak daha kolayca girmişe benziyor.[9]

---

likler taşır, ama eklesiyastik (kiliseye ilişkin) bazı yanlış bağlantılar kurulmasına da sebep olabilir. "Kod" (code) gibi bir kelime, belki en uygunudur, ama o da kulanılmamalı; çünkü şeriat hiçbir zaman kelimenin gerçek anlamıyla kodifiye edilmiş değildir.

8. Frédéric Peltrier, Buharî'nin hadis külliyatının Mâlik'inkinin aksine, bir yasal gereğin—emrediliyor olmasa da—ne zaman tam bir yasal uzantısı olduğunu ve ne zaman yasal olarak tamamen içeriksiz olduğunu birbirinden açıkça ayırmaya izin verdiğine dikkat çeker; ki böylesi ayırımlar, ulemanın salt vicdanî meselelerle ilgilendiği dönemde önemsiz olabilir, ama hukukun pratik uygulamasının yapıldığı mahkemelerde çok esaslı bir sorun olmuştur. Peltrier'nin *Le Livre des ventes du Mouwattâ de Mâlik ben Anas, traduction avec éclaircissements*, (Algiers, 1911)'inin önsözüne bakınız.

9. S.G. Vesey-Fitzgerald, "The Alleged Debt of Islamic to Roman Law," [*Law Quar-*

Fıkıh, böylece, bütün müslüman cemaata mal olmuş tartışmalarla yürüyen hayli teknik bir süreç haline gelmiş oldu. Bellibaşlı vilâyet merkezlerinin her birinde gelişen ayrı fıkıh gelenekleri artık birbirleriyle, bilinçli bir şekilde, fıkhın hem usûlünü, hem de ayrıntılı kurallarını tartışan ayrı ekollere ayrışmıştı. Ebu Yusuf'un üstadı Ebu Hanife Irak'ta "İmam-ı Âzam" (büyük imam, ki imam burada daha genel anlamıyla ilmin öğreticisi olarak kullanılıyordu) oldu; Irak geleneğine bağlı kalan fıkha da "Hanefî" dendi. Suriye'de ise el-Evzaî büyük imam sayılıyordu. Hicaz ve sair yerlerde Mâlik b. Enes'ın fıkhına bağlı kalanlara "Mâlikîler" dendi.

Her fıkıh okuluna "*mezhep*," yani "seçilmiş yol" dendi. Fıkıh giderek teknikleşince, bir coğrafî bölgeye değil de belli bir ideolojik konuma bağlı yeni mezhepler ortaya çıktı. Bizzat Şâfiî, sonunda halka anlatmak için Mısır'a gitmesine sebep olan yeni bir mezhep kurdu ve bu mezhep oldukça kabul gördü. Diğer bir mezhep de ileride populist Ehl-i Hadis dindarlığının önderi olarak göreceğimiz Ahmed b. Hanbel'e atfediliyordu; Ahmed b. Hanbel çok değerli bir hadis külliyatı oluşturmuştu ve talebeleri de olabildiğince, sadece hadis (ve Kur'ân'ı) mihenk yapmaya çalışıyordu. Bundan da öte, Davud ez-Zâhirî hadis rivayetlerinin, kıyas usulüne gerek kalmadan, bütün bir hukuk sistemi kurmaya yetecek kadar bol olduğuna inanıyordu ve hadislerin zahirî anlamlarıyla alınmasını ve *fakih*' lerin çıkardığı anlamların bunlara karıştırılmamasını istiyordu. Zâhirî'yi eleştirenler ise, kabul etmediği halde, kendisinin de hadislerden çıkarımlar yaptığını düşünüyorlardı.[10] Aynı sıralar, imamların ayrıcalıklı bilgisine davet eden Şiî fıkıh ekolleri de şekillenmekteydi. Şiî imam Câfer-i Sâdık hem İsnâaşeriye Şîasınca, hem de İsmailîlerce sonraki Şiî fırkalarının önde gelen otoritesi yapıldı; birtakım Zeydî Şiî imamlar da kendi aralarında iki ana sistem geliştirdiler. Abbasî devrinde en faal dönemlerini yaşayan Hâricîler (özelde de Üçüncü Fitne devrinde Arabistan'ın büyük bir kısmına hâkim olan ve Mağrib'de ayrı bir devlet kuran İbâdîler) arasında da ayrı bir mezhep oluşturuldu.

Her bir müslüman, kendi yolunu kendisi çizecek kadar ilim sahibi büyük bir imam (meselâ tarihçi Taberî gibi) değilse, bunlar arasından bir mezhebi seçmek durumundaydı; ve normalde doğal olarak herkes kendi bölgesinde

---

terly Review, 67 (1951), s. 81-102], başlıklı çalışmasında bu etkinin sadece ihtimal olduğunu ileri sürer. Başka bir yerde de yahudi etkisinden söz eder: "Nature and Sources of the Sharia," *Law in the Middle East*, vol. I, ed. M. Khadduri ve H. Liebesny, (Washington, 1955) s. 85-112.

10. Zahirîlerin konumunun bir parça incelikli olduğuna, R.B. Brunschvig'in "Sur la doctrine du Mahdî Ibn-Tûmart" [*Arabica*, vol. 2 (1955) s. 137-79] başlıklı çalışmasında dikkat çekilir; ve, aslında bu konunun çok daha sonra talim edildiği söylenir. Tam bilgi için Ignaz Goldziher'in *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, (Leipzig, 1884) çalışmasına bakınız.

yaygın olan mezhebi kabul ediyordu. Sonuçta, Şiîler hariç, müslümanların çoğu, Hanefî veya Şâfiî oldu; Mağrib ve İspanya'da da Mâlikî mezhebi rağbet gördü. Her türlü özel mesele—haliyle kişisel ibadetler, ahlâk ve miras ya da sözleşmelerin ifası gibi konular—için bir *müftî*'ye, yani mezhebin "fetva makamı"na danışılması gerekiyordu. Eğer bir mesele mahkemeye getirilecek kadar anlaşmazlık noktasına gelmişse, vali tarafından tayin edilen kadı meseleyi kendi mezhebine göre ele alıyordu.

KANUNUN RUHU: KAMU DÜZENİ, KİŞİSEL HAKLAR

Böylece, Abbasîler devrinde, hadis ve âyetlerce çok bariz olarak belirtildiği şekliyle kulun Allah huzurunda sorumluluğu idealinden çıkarılmış ve büyük ölçüde bu ideale uyumlu, kişisel ve hatta toplumsal kanunlarla bütün ahlâk ve ibadet alanına hükmeden, tamı tamına "vak'a hukuku" olmasa da her vak'aya ayrı ayrı uygulanan katı bir fıkıh yapısı oluşturulmuştu. Kanunların çıkarımı sırasında şu ya da bu unsurun ağırlıklı olacağı konusunda ilk başta birbirlerinden büyük ölçüde ayrıldıkları halde, bütün mezheplerde aynı kanun esprisi vardı ve aynı ruh bütün mezheplere egemen oldu.

En azından kendi yelpazesi içinde sistem, kapsayıcı ve kesindi. Aslında, henüz sosyal hukukun bütün unsurlarıyla çalışıp, tamamıyla şer'î bir esas üzerinde yaşama teşebbüsü de yoktu. Halifenin konumu şeriatça kabul edilince, toplum düzenini ilgilendiren çoğu meselede şeriat hükümlerine açıkça başvurmadan isterse karar verme yetkisi, pratikte halifeye bırakıldı. Şeriat ilk etapta Arap askeriyesinin doğrudan ilgili olduğu meseleleri, sonra da tüccarlarla ilgili meseleleri—hepsinden önce aile ve ticaret hukukunu—kapsıyordu; diğer meseleler de kabaca şeriat tarafından açıkça yasaklanmayan hareketlerin hoş görülebileceği prensibi altında toplanıyordu. Kanunların kapsamındaki bütün sınırlamalar, Abbasîler devrinde, en azından ulema arasındaki sosyal görüşlerin önemli ölçüde eksen değiştirmesiyle, daha da kökleşmiş oldu. İslâm'ı eski Arap aileleriyle özdeşleştirme anlayışı geride kalıp, alt-tabakadan kıssacıların popüler İslâm'ı —büyük ölçüde hıristiyan ve yahudi hikâyelerinin müslüman bakış açısı içinde anlatımıyla oluşan halk İslâm'ı— sayısal açıdan daha önemli olmaya başlayınca, Cemâ'î-Sünnî olsun, Şiî olsun, dinî liderliğin konumu da değişti. Çok az bir siyasî rol beklentisi olan (Modern Çağ-öncesi tarımsallaşmış toplum şartlarında) bir izleyiciler grubu oluşturmak muhtemelen sokak militanlarının bir hâkim fırka adına diğerlerine karşı olumsuz şekilde müdahalede bulunmasını önlediği için, ulema, ilgi alanlarını özel hayatın meselelerine veya belki de fırka dogmalarına kaydırdı.

Ancak bu halde bile, bu özel hayata büyük ölçüde toplum düzeni açısından bakılıyordu: ibadette toplum düzeni, pazarda, yolda, sınır boyunda top-

lum düzeni. Kanunları uygulamakla sorumlu olanlar sadece halk arasında, alenî işlenen —yani, müslümanlarca rezil görülen— kötü davranışları hesaba katmak durumundaydı. Çoğu kişisel fiil için küçük birtakım düzenlemeler olmakla beraber, kadı (masum tarafın hakkı yenilmediği sürece) tecessüs etmeksizin sadece kendisine getirilen dâvâlara bakardı. Şeriat müslüman cemaatin bir cemaat olarak benimseyebileceği her türlü normun üzerindeydi.[11] Ancak, bu (Mervanîler zamanında da olduğu üzere), ileride göreceğimiz gibi, bireysel hakları sık sık kollektif menfaatlerin üstünde tutan bir kamu düzeniydi.

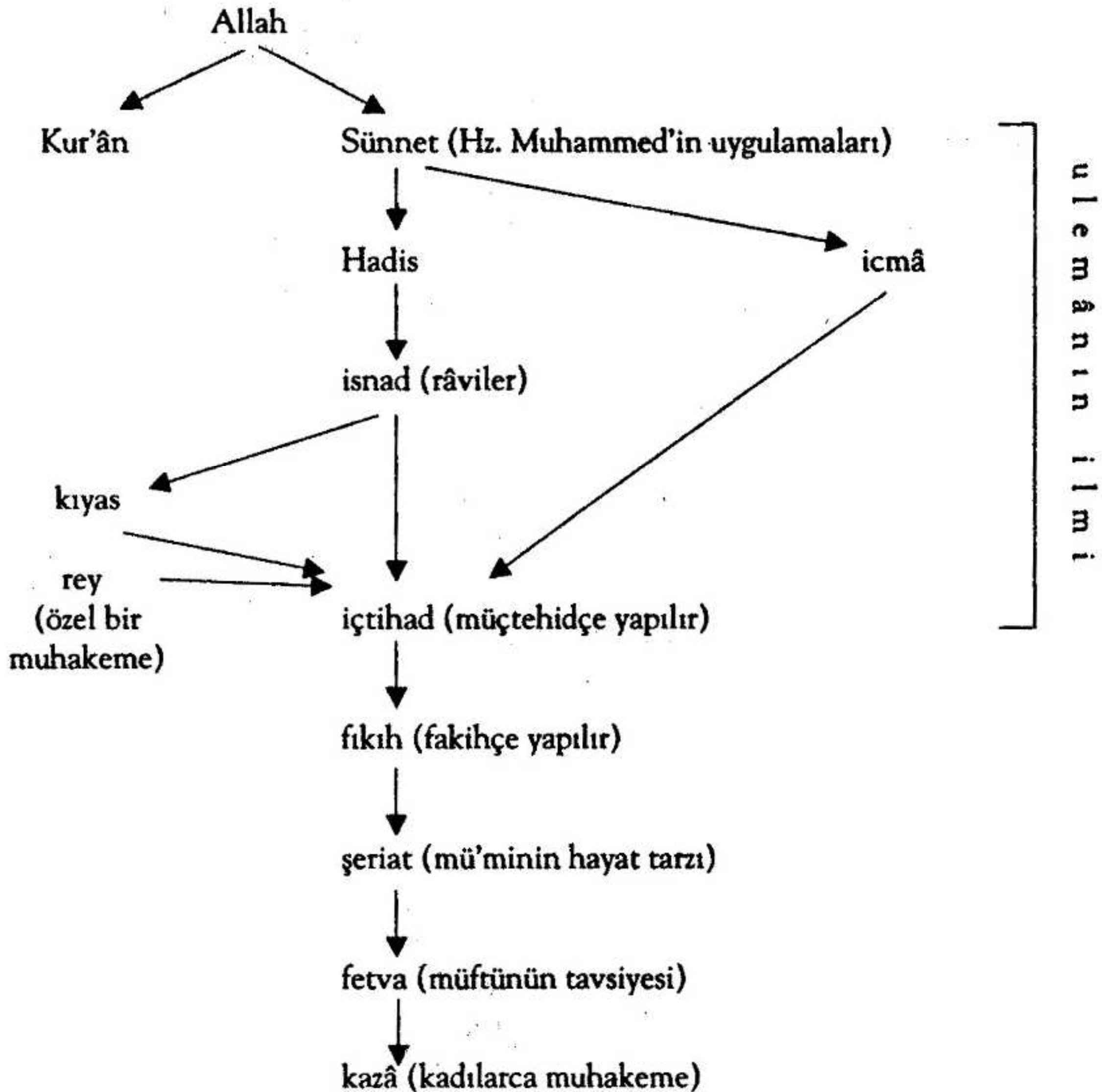
Hukukun en başta gelen meselesi, doğaldır ki, ibadetler, yani namazların cemaatle kılınması, hac farîzası ve diğer birtakım özel törenlerdi. Bunlar en ince ayrıntısına kadar düzenlenmişti. Fakat ibadetlerin cemaat halinde yapılanları ile kişisel ve özel olanları arasında kesin bir ayırım yoktu. Cemaatle yapılan ibadetlerde hedef, her bireyin ibadete zamanında katılımıydı; burada imam diğerlerine model oluyordu. Fakihler, bireylerden de bütün ibadetlerinde, gerek cemaatle yapıyor olsun, gerekse kimsenin görmediği bir yerde yapıyor olsun, aynı duyarlılığı göstermelerini istiyordu. Bu ibadetler insanın Allah'a bir şükran borcuydu ve en özel ayrıntısında bile bir anlamda, evrensel bir yükümlülüğün parçasıydı.

Bireyin kulluğunun gerekleri, bu yüzden, hadise dayanarak çok ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmişti; mezhepler-arası (çoğunlukla iğneleyici ve hatta yeterince saldırgan) tartışmalar genellikle namazın belli rükünlerinde ellerin nasıl tutulması gerektiği gibi ibadete ilişkin ayrıntılar hakkında (hadis rivayetlerine dayanan) açık niza'lara dökülüyordu. Bununla beraber, ubudiyetin

11. Avrupalıların, Bedevîler arasında (ki, aslında öyle değil) veya en azından "pek ince ruhlu olmayan" Araplar arasında gelişmiş olmasını bir "ilkellik" saydığı şeriatın hukuk ve toplum hayatına uyarlanışı konusunda —İslâm'ın her yerde olduğu gibi burada da Avrupalıların yaptığı ayrımlara başvurmadığı dikkate alınırsa—söylenecek bazı şeyler var. Bir defa, ta başından kapsayıcı ve sade olmak ilkellik değildir; aslında tam tersi doğrudur. Bu kabil bir sadeliğe ulaşmak tarihsel olarak çok zordur. Çünkü, bilhassa, ahlâkî bir çatı altında kalacak olan bir hukuk, hukukun tüm temel özelliklerini, yani neyin müeyyideye tâbi olup neyin olmadığı ayrımını, özelleşmiş bir terminoloji ve bilgiyi, yazılı otoriteleri, yorum açıklığını vs. içeriyorsa, ilkel bir belirsizlikle aynı anlama gelmesi gerekmez. Ki bunların hepsi de şer'î hukukta vardı. Fakat, amaç, yine de herşeyi büsbütün insanın kendi "kararına" bırakmak yerine, aşkın bir norm bulmaktı. Bu yüzden, şer'î hukukta bir yasal teamül sadece ahlâken doğru olduğu sürece teamüldür; Anglo-Sakson hukukunda ise bir teamül (yoruma açık olma hatırına) sadece teamül olduğu için teamüldür. Kamu hayatına yönelik bir hukuk, sadece kabilevî beklentilere cevap verdiği gerekçesiyle de "ilkel" kimliğine indirgenemez. Aksine, bu hukuk, kozmopolit tacirlerin de takdir etmekten kendilerini alamadıkları, bireysel itibara gösterilen derin saygıdan ve halk içi ilişkileri pürüzsüzleştirme ihtiyacından kaynaklanmış olabilir.

yerine getirilmesinde, hareketlerdeki mükemmeliyete olduğu kadar, ubudiyet esnasındaki arılığa neredeyse aynı oranda ağırlık veriliyordu. Birincisi, belli bir beden temizliği gerekiyordu (ve guslün şekli tüm ayrıntılarıyla tarif edilmişti), fakat buna ek olarak somut anlamda pek kirlenilmediği halde bile ritüel bir temizlik, yani abdest gerekiyordu; bazı haller ise —örneğin bir kadının âdet görüyor oluşu gibi bazı haller— namaz yükümlülüğünü tamamen kaldırıyordu. İnsanın Allah'a şükran borcunu ödemesi sırasında dış görünüşe gösterilen bunca itinanın, yine de tam anlamıyla bir şekilciliğe dönüşmesine kapı açılmamıştı; çünkü Allah ibadete dair konularda bile amelden ziyade niyete göre hüküm verirdi. Fakat, kimse, aslında niyetinin temiz olduğunu ileri sürerek ibadette gevşeklik göstermemeliydi, biraz zahmete katlanarak pekâlâ daha itinalısını yapabilirdi.

ŞER'Î BİR KARARIN TÜRETİLMESİ



Örnek: Hz. Muhammed (sav) yemeklerden sonra misvak kullanırdı (sünnet), bu konuda bir râviler zinciriyle (isnad) aktarılmış bir "hadis" vardır; müçtehid bu rivayeti inceler (içtihad) ve bu uygulamanın sadece Hz. Peygambere özgü olmayıp her mü'mince yapılması gerektiğine karar verir (fıkıh); böylece bu uygulama şeriata girmiş olur; artık müftü isteyenin bunu yapacağına ilişkin bir fetva çıkarır; fakat bu sadece bir tavsiye olduğu için, kadı bunu yapmayana ceza vermeyecektir.

Böylesi ince düzenlemeler, herşeyden önce, her müslümana farz olan (zaman zaman "İslâm'ın beş şartı" denen) beş tür ibadete ayrılmıştı: Allah'tan başka ilah olmadığını ve Hz. Muhammed'in (sav) O'nun elçisi olduğunu ikrar etmek (*şehadet getirmek*), namaz kılmak, zekât vermek, Mekke'ye hacca gitmek ve Ramazan'da oruç tutmak. Ancak hangi duanın daha sevap olduğuna veya hangi tarihî şahsiyetlerin (halk düşmanı olarak) lânetlenmesi, hangilerinin (Allah'ın râzı olduğu insanlar olarak) mübarek kılınması gerektiğine dair konularda, hadis rivayetlerinin de desteğiyle ince kurallar bulunurdu.

Ticaretle ilgili kanunlar, halkın gözünde cami ile ilgili kurallar kadar önemliydi; ve özellikle çarşı-pazarda iyi bir toplum düzeni isteniyordu. Fakat bu, toplum düzeninin temel direği olan bireysel adalet kadar kollektif duyarlık konusu değildi. Sözleşme hukukunda şeriat biçimden çok öze önem veriyordu. Meselâ, bir sözleşme gerçekte dengeli bir değiş-tokuş içermiyorsa, geçersiz sayılırdı. Temelde, yakın arkadaşlık ve aile bağları dışında, çoğu insan ilişkilerinin statüler tarafından peşinen belirlenmek yerine, sözleşmeler biçiminde yürümesi isteniyordu; ancak kanunların çoğu şu veya bu şekilde zayıfın yanında olup, güçlülere karşı zayıfların hakkını garantilemeyi hedefliyordu. Belki biraz naif bir tarzda da olsa, faiz alışverişini öngören sözleşmeler de yasaklanmıştı: faiz uygulaması Allah'ın birliği inancına dayanan geleneklerde gittikçe keskinleşen bir durumdur. Müslüman fakihler para için para ödemeye ilişkin bir âyetin hükmünü yorumlayarak mutlak kılmaya çalıştılar.

Az-çok zımnî bir şekilde, sözleşme, anlaşma ve benzeri şeylerin yazılı yapılması bekleniyordu, fakat her hâlükârda kuru bir kâğıdın yanısıra canlı bir güvence olarak, sözü geçen birinin şahsî kefaleti aranıyordu. Diğer bazı alanlarda olduğu gibi, burada da Arap garnizon kasabalarının mirası görülebilir. Kur'ân yazılı sözleşmeleri teşvik etmişse de çoğunlukla zengin ve saygın birinin halk huzurunda verdiği söze, bir kâtibin yazacağı ve ancak okuma-yazması olan biri tarafından doğrulanabilecek yazılı bir metinden daha çok güveniliyordu. Her kadıda kendi bölgesinde olup bu türden birer şahit olabilecek adamların listesi bulunurdu; bunların bir kısmı aslında sadece profesyonel noterdi, fakat bu listede olmak zamanla önemli bir saygınlık ölçüsü haline geldi.

Sözleşmeler hukuku, böylece sıkı sıkıya saygınlık, cömertlik ve mü'-minlerin karşılıklı yardımlaşması gibi ideallere bağlanmış oldu; hem böylesi Arap Bedevîlerinin beklentilerine de, monoteizmin eski halkçı ruhuna da uygun düşüyordu. Daha "ticarî" işlere gelince bu hukukun bazı açık hükümleri elverişsiz kalıyordu. Örneğin, toprak vergisinin *elverişli* bazı türleri devreden çıkarılmıştı ve faiz, prensipte yasak olduğu halde, yatırımların önemli bir kısmını oluşturuyordu. Daha Mervanîler devrinin sonuna doğru, Ebu Hanife gibi bazı fakihler hukukun daha idealist hükümlerini temel normlar olarak koruyan ancak daha "ticarî" uygulamalara da izin veren yollar aramaya çoktan

başlamışlardı. Aslına bakılırsa, birine ihtiyacı olduğu anda para verip, onun ilerideki kârından pay almak meşru olmalıydı. Fakihlerin formüle etmeye çalıştıkları bu gibi hileler (*hiyel*) hiç olmazsa, hukukun esprisini korumuş oluyordu. Zamanla bunlar, pratikte izin verilmeyen birçok uygulamaya meşru statü veren zengin bir kaçamaklar dağarcığı haline geldi; en dindarı bile doğal olarak bunlara başvurmakta beis görmedi.

Modern-öncesi dönemin bakış açısından, şer'î ceza hukuku öylesine yumuşaktı ki, çoğu müslüman idareciyi, bunları teb'asına olduğu gibi uygulamaktan kaçınmaya zorluyordu. Bu hukuk hızlı bir prosedür gerektiriyordu—hukukun gecikmesi ulemanın yetkisindeydi ve suçlarda, işkence (*Schrecklichkeit*) kullanmaya pek düşkün bir çağ olan Tarım Çağında, oldukça tehlikeli gözükebilecek yumuşaklıktaki yollarla sanığı koruyordu. Cezalar, halkın gözünde küçük düşürme, dövme ve parasal diyet şeklindeydi. Modern Çağ-öncesinde çeşitli bedensel kesme cezaları oldukça yaygındı ve şeriatta da bazı durumlar için bunlar yer almıştı. Fakirlere, zenginlerden daha ağır geldiği için, para cezaları pek yaygın değildi. Bazı ceza usûlleri Kur'ân'da zikredilmiş ve birer talimatnâme statüsü verilmişti—hırsızın elinin kesilmesi bunlar arasındaydı; fakat fakihler hırsızlığın miktarını ve şartlarını dikkate alarak, bunu alabildiğince sınırlamaya baktılar. İdealden sapmaların hemen hepsi, tabiî ki toptan dünyada cezalandırılacak değildi.

AİLE HUKUKU: ŞAHSÎ KONUMDA EŞİTLİK YÖNÜNDE ISRAR

Hz. Muhammed (sav) özellikle aile hukukuyla ilgilenmiş ve aile hukuku şeriatta önemli bir yer almıştı. Herkesin sivil konumunun düzgün bir şekilde belirlenmesi kamu düzeninin temel direğiydi ve bu konumun belirlenmesi bireyler arasındaki keyfî sözleşmelere bırakılamazdı. Mese-lâ, nikâhta, mirasta veya diğer aile ilişkilerinde çok sınırlı sayıda ruhsata izin verilmişti. Kimseye ilişkileri kendi işine geldiği gibi düzenleme hakkı tanınmıyordu; bu ilişkiler bir bütün olarak cemaatı ilgilendiriyordu. Tabiî ki bu düzenlemeler, bir anlamda zayıfı güçlüye karşı koruma yoluydu; fakat bir anlamda da toplumun kendi normlarının pekiştirilmesiydi.

Aile hukukunu tartışırken, kanunlar aksi yönde bir ruhsat vermedikçe, (ortalama olarak kadından daha güçlü olmasının yanında, hamileliğin yükünü taşımadığı ve doğrudan çocukların bakımından sorumlu olmadığı için de daha bağımsız olarak) en avantajlı konumda bulunan erkek aile reisine karşı kadınların, çocukların ve diğer bağımlı aile bireylerinin haklarını ele almak tabiatıyla daha uygun olacaktır. Aile hukuku, büyük ölçüde, aile reisinin esasta varsayılan özgürlüğüne getirilen sınırlamalardan ibarettir. Bir bütün olarak Nil-Amuderya bölgesi bağlamında, İslâmî aile hukuku Hz. Muham-

med (sav) tarafından ortaya konmuş kuralları yayıyorken bile, doğal olarak Hz. Muhammed zamanındakinden farklı bir anlam ifade ediyordu.

İslâm'ın evliliğe ilişkin kuralları, Medine'de çekirdek aileyi güçlendirerek kişisel sorumluluğu teşvik etmişti. Çekirdek ailenin zaten güçlü olduğu hıristiyan ve Mazdekî toplumların arka planına karşı, bu kurallar, özellikle erkekler arasında, İslâm'ın başka vesilelerle de desteklediği eşitlikçilik ve sosyal hareketliliği teşvik ediyordu. Varlıklı erkekler, en azından keskin sosyal tabakalaşma çağlarında, genellikle birden fazla kadını eşi yapabiliyordu; sözgelişi, hıristiyan Garpta, yakın zamanlara kadar, seçkin bir adamın, karısından başka, genellikle bir veya daha fazla metresi olurdu. (Orta halli erkeklerin çoğu da yalnızca erkek-kadın sayısının zorlamasıyla da olsa, doğal olarak, bütün toplumlarda tek bir eşle yetinmek zorunda kalmıştır.)[12] Hıristiyanlarda ve Zerdüştîlerde (çoğu toplumlarda olduğu gibi) birden fazla eşi olan varlıklı erkekler, eşlerin en önde gelenlerine ve onun çocuklarına özel ayrıcalıklar tanımakla yükümlüydü. Mazdekîlerde, ikinci sırada gelen eşlerin de bazı hukukî güvenceleri vardı; onların çocukları da mirastan pay alabiliyordu. Hıristiyanlarda ise, ikinci sıradaki eşlerin prensipte hiçbir hakkı yoktu ve çocuklarına da piç damgası vurulurdu. (Yine de bu gibi "tabiî evlatlar" pratikte rastgele ilişkilerden doğmuş çocuklardan farklı olarak yüksek bir statüde oluyordu, öyle ki Ortaçağ Avrupa'sında soyağacının gayrimeşru dalı zaman zaman veraset hakkını ve zenginliği almakla kalmayıp, toprak ve hatta ünvan da alabiliyordu.) Evlilikte şer'î hukukun hedefi dört eşin her birine mutlak anlamda eşit haklar vermek, çocukların da bunu eşitçe paylaşmasını sağlamaktı; sonuçta ortalama ayrıcalıklı sınıftan metreslik ve kapatmalık kaldırılmış olacaktı. Dahası, her ne kadar (normal olarak, köleliğin henüz kaldırılmadığı yerlerde) evin erkeğinin cariye ile yatağa girmesine izin veriliyorsa da, cariye hamile

12. Eski metinlerde, "monogami" (bir-eşlilik) ve "poligami" (çok-eşlilik) birbirine aykırı iki normal evlilik biçimi olarak ayrılır,—ve hıristiyanların bunlardan birini ve başkalarının da çoğu kere diğerini tercih ettiği söylenir. (Monogaminin bir prestij değeri olduğu için, yazarlar çok defa Hıristiyanlık dışı çeşitli sosyal sistemleri, aslında monogamili olduklarını göstermeye çalışarak ve hattâ bazan poligami'nin bu sistemlerde sadece bir "azınlıkça" uygulandığına dikkat çekerek—oysa bunun çok özel bir fazilet olmayıp, zaten tabiat kanunlarının bir gereği olduğu gerçeğini gözardı ederek—temize çıkarıyorlardı. Bu geleneksel ayırım, maalesef, yapay olarak birçok önemli sorunun gözardı edilmesine yol açar. Pratikte bu, (metres sahibi olma alışkanlığı da hesaba katıldığında) pek de farklı olmayan iki sistemi kesin bir çizgiyle ayırmakla kalmaz, gerçek ayırım noktalarını da gizler. Bu yüzden, tek hanımlı da olsa, cariye temelli bir harem sistemi, sosyal açıdan kanunen belirlenmemiş iki hanımlı sistemden daha kararlıdır ve; eşler ikincil eşler olsa da bunların belirli statüsü, ailenin genel yapısını şekillendirmede—"monogami"yi çoğunlukla tartışırken tek başına hesaba katılan— birincil eş kadar etkilidir.

kalırsa ayrıcalık sahibi oluyor ve çocukları, eğer tanınırsa, evin hanımlarının çocukları ile tamamen eşit haklara sahip oluyordu.

Varlıklı çevrelerdeki (varlıklı çevrelerin modası rahatlıkla alt-sınıfların normu haline geliyordu) bu tür bir düzenleme eğilimi hıristiyan soyluluk anlayışıyla taban tabana zıttı. Özellikle her iki toplumda da kadınların herkesten ayrı ve tahakküm altında tutulduğu Akdeniz Avrupa'sında, hıristiyan ve müslüman evlilik gelenekleri sıradan evliliklerde birbirine çok benziyordu; ancak özel durumlarda birbirinden tamamen ayrı tonlarda iki ayrı hukuk yapısı beliriyordu. Hıristiyan sistemi, refah eğilimlerinin rağmına, tek bir evlilik ortaklığında karar kılmış bir çiftin çıkar birliğini kutsamış ve uygun şartlarda da desteklemişti. Müslümanların sistemi ise tarafların hak eşitliği lehine nikahta birlik önceliğinden vazgeçmişti.

Ev içinde ayrıcalıklı bir eş olmayınca, ona ilişkin bazı ayrıcalıklar da yitirilmiş oluyordu; ve tek-karılı, sıradan ailelerde bu gerçek çok daha önemliydi. Burada, evin geçiminden sorumlu kişi olarak, erkeğin yetkisi şeriatça korunuyor ve kadın da en başta ailesi tarafından korunuyordu. Bir kadın için kocasını boşamak, kocasının ekonomik desteğinden çıkmak —ve kendi ailesinden malî destek almak— demekti. Tek taraflı boşanma ayrıcalıklarında ısrar edilmesi, aslında sadece kadın aklıyla ilgili önyargıdan değil, tarımsallaşmış bir ekonominin şartlarından kaynaklanıyordu. Bütün mezheplere göre, koca karısının ailesinin misillemesinden korkmuyorsa, hemen hemen istediği anda karısını boşayabilirdi; fakat kocasını boşamak isteyen bir kadın çok iyi bir gerekçe göstermek zorundaydı. Erkeğin boşanmadaki yetkisini kontrol eden başlıca yaptırım temelde parasaldı ve eşit taraflar arasında bir sözleşme meselesiydi: erkeğin karısına borçlandığı ve evlenirken ancak bir kısmı ödenen evlenme hediyesi, *mehr*, gelenek halini aldı; eğer erkek hiç mazeretsiz boşanırsa, mehrin kalan kısmını ödemek zorundaydı—ki, bu sözleşmede çok büyük bir meblağ tutabilirdi—; eğer kadın kocasından boşanırsa, kocasının ödediği mehr miktarını geri vermek zorundaydı. (Şâfiî sisteminde ise, kadın boşanma işleminden daha kolay bir tür hukukî ayrılma isteyebilirdi.)

Hanımların kendi aralarında eşitliği (ve kızların ve dul kadınların da miras hakkı), beraberinde, kadınlara önemli bir malî özgürlük getirdi. Birbirine sıkıca bağlanılmış hıristiyan ailesinde kadının sahip olduğu mallar olduğu gibi kocaya aitken, müslüman ailede kocası karısına kendi geliriyle nafaka temin ediyor olduğu halde bile, karısının malına hukuken el süremezdi. Bu potansiyel kadın özgürlüğü, evlilikleri olabildiğince akrabalar arasında yaparak—ailenin mal varlığının evlenen kızla dışarı çıkmaması için, örneğin kuzenleriyle evlendirilerek—dizginlenmek zorundaydı.

Hali-vakti yerinde bir kadın, buna göre (zaman zaman, özellikle de dul kaldıklarında yaptıkları gibi) kendi adına bir iş kurabilecek kişisel bir statüye

sahipti, fakat bu durumda da evlilik ve annelik statüsü olmadığı için kocasının ailesinin itibarından yoksun kalmış oluyordu. Aynı zamanda, müslümanların her türlü sınıf ayrımını reddetmesiyle toplum birbirine karışıp sınıfsız hale gelince, bütün ayrıcalıklar bireysel düzlemde kaldı; eğer erkekler ve kadınlar da bu şekilde serbestçe ihtilât halinde olsalardı, bu, hali-vakti yerinde kadınlara duyulan saygının yitirilmesine yol açabilirdi. Kadınlar bu özgür ve nisbeten sözleşmeye dayalı konumun sonuçlarını göze alıyorlarsa da erkekler buna pek yanaşmak niyetinde değillerdi. Kısa zamanda, bütün erkeklerden uzakta, kendi başına —evde kendilerine ait odalarda ve sokakta yürürken örtünmek suretiyle— yaşamak, namuslu bir kadının alâmeti haline geldi.

Bu tür bir gelenek hem Bizans, hem de İran geleneklerinde sadece üst sınıflarda var olmuşa benziyor; fakat İslâmî eşitlikçilik, bunu tüm şehir hayatına da yaydı. Hiçbir kadının diğerine üstünlüğü olmayınca, kendisine üstünlük izlenimi vermek isteyen her kadın alabildiğine örtünmeye başladı; ve üst sınıfları, orta sınıflar takip etti; sonunda sadece köylerde tarlada çalışmak zorunda olan fakir kadınlar erkeklerden ayrılmadı (kırsal kesimde ve Bedevîler arasında, bu gelenek, doğal olarak pek tutmadı). Böylece toplumda belirgin bir ayrım ortaya çıktı; aslî siyasî ve sosyal kararların içinde alındığı bir sosyal daireyi muhafaza eden erkekler (ve muganniyeler, yani şarkıcı kızlar); buna karşın sosyal hayatta hayli ikincil olan, fakat her erkeğin özel ev hayatını idare ederek ayrı bir sosyal daire oluşturan saygın kadınlar. (Bu, biraz klasik çağ Atina'sındaki durumu andırıyordu.) Bu şartlarda, üst sınıfların diğer birtakım evlilik gelenekleri de göreceli olarak yaygınlaştı. Çoğu erkek, aynı anda tek bir kadınla yetinirken, boşanmalar alt-sınıflarda bile yaygınlaştı ve bazan fakir bir erkeğin bile, bir anda, birden fazla kadınla evlendiği oldu.

Bütün bu ayrışmalar şeriatta açıkça belirtilmiş değildi. İlk mezhepler ve özellikle de Hanefî mezhebî, diğer mezheplerin nisbeten daralttığı erkeklere ait yetkileri (yine de her yönüyle eski Latin ataerkil ailelerindeki yetkilere yetişemiyorsa da) genişletmekten yanaydılar. Fakat yine de bütün mezhepler kadına önemli bir sosyal rol verilmesini öngörüyordu. İffete dair Kur'ânî emirler, hadislerle, artık moda haline gelmiş kadınların bir köşeye çekilmesi olgusunu da kapsayacak şekilde genişletildi (ve Hz. Muhammed'in (sav) kendi hanımları için uygun gördüğü bazı özel tedbirler—herhalde pek dürüstçe sayılmayacak bir şekilde—evlendiği hanımların *sayısı* konusundaki ayrıcalığını örnek almayı düşünmeyi aklından bile geçiremeyecek olan sıradan müslümanlarca da benimsendi). Fakat bu durumda bile ayrım tam bir netlik kazanmamıştı: çarşaf kişisel bir tercih konusu, haremlikler ise bir aile mahremiyeti olarak görülüyordu. Kadınların hac dışında—ki burada sosyal bir ayırımı hatırlattığı için çarşafa izin verilmiyordu—cemaatle yapılan ibadetlere katılması şart değildi, fakat beş vakit namazı edayla yükümlüydüler ve hadis râvisi

ve öğretmen olarak kabul edilebiliyorlardı. Bu katı ayrımın sonunda üst tabaka kadınlığının gittikçe yozlaşacağı görülemiyordu.

Çocuklar ebeveynlerinin veya kanunla belirlenmiş bir vasînin himayesi altındaydılar. Hz. Muhammed (sav) yetimlerin haklarına (ki kendisi de bir yetimdir) özellikle eğilmişti ve şeriat da bu itinayı yetimin hakkının yenmesine karşı aldığı sıkı tedbirlerle yansıtıyordu. Çocuklar çok genç yaşta evlenebilirdi ve haliyle eşlerini anne-babalarının seçmesi beklenirdi; bazı fakihler bir kız henüz gerekli yaşını doldurmamışsa, kendi rızası olmadan evlendirilebileceğine ruhsat vermiş, fakat kızın sonradan rüşd yaşını doldurduğunda, evliliği isterse reddetmesine de müsaade etmişlerdi. Her hâlükârda, bir kız kendi rızası olmadan evlendirilmezdi. Fakat reşid olduklarında, erkek evlatlar ve bir ölçüde de kızlar, birer özgür müslüman olarak, anne-babalarına karşı kanunî bir özerklik kazanıyorlardı. Baba çocuklarını asla mirasından mahrum etmekle tehdit edemezdi. Miras ayrıcalığı diye birşey yoktu: haddizatında, torunlar da miras hakkına sahip olmakla beraber, mal varlığından ancak çok küçük bir kısım alabilirlerdi; hem Kur'ân'ın, hem de kabileci anlayışa sahip Arap garnizon kasabalarının etkisiyle, miras, bazan kuzenlerce dahi paylaşılmak zorundaydı. Prensipte, ailenin mal varlığı, bu yüzden her kuşakta küçük parçalara bölünmek zorundaydı.

Çoğu hali-vakti yerinde hanede, aileye bağımlı başka bireyler de bulunurdu: köleler (yani, efendisinin emrinde çalışmaya mecbur ve çalıştırma hakları alınıp satılabilen kişiler) ve azatlılar. Kölelik, evin efendisi köle bir kadının çocuğunu kendinden saymadığı sürece nesilden nesile geçiyordu; fakat müslümanlar kölelerini azat etmeye teşvik ediliyor ve sevabı çok büyük olan ameller arasında kölelerin, hiç olmazsa İslâm'a dönenlerinin azat edilmesi de sayılıyordu. Yeni kölelik kaynakları sınırlıydı. Bir müslüman ya da müslüman idaresinde yaşayan zımmî gayrimüslim, kanunen köleleştirilemezdi. Mevcut köleleri azat etme yönünde süregelen bir eğilim olduğu için, köleler büyük ölçüde ticaret yoluyla veya savaşlarda esir olarak, Dârü'l-İslâm dışından geliyordu. (Köleler, özellikle, o sıralar köle ihracatının en önde gelen ticaret olduğu kuzey Avrupa'dan ve ayrıca, doğu Afrika ve orta Avrasya'dan geliyordu.) Kölelere efendileri tarafından önemli birtakım haklar tanınıyordu, fakat efendinin bu haklar çerçevesinde yapabileceği herhangi bir suiistimal birtakım küçük cezaları gerektirirken, kölenin hayatı büyük ölçüde efendisinin merhametine bağlı bulunuyordu. Buna karşılık, kölenin daha cüz'î sorumlulukları vardı ve bir suç işlemesi halinde hür insanlara verilen cezanın ancak yarısını alıyordu. Bir köle isterse kendisini pazarlayabilir ve özgürlüğünü bir sözleşme ile satabilirdi ki bu sözleşmeyi sahibi iptal edemezdi. Azatlı köleler, her ne kadar pratikte mirasa varıncaya kadar önceki efendisine bağlı kalsalar da, özgür doğanlarla aynı haklara sahip idiler.

KOLLEKTİF OTORİTE ÜZERİNDEKİ SINIRLAMALAR

Şeriat sonuç olarak böylesi bireysel hakları ön plâna çıkarıyordu. Müslüman ümmeti dışındaki her türlü gruplaşma temelsiz sayılırdı; ve birey herhangi bir alt gruba üye olmakla çok cüz'î birtakım şer'î haklar elde etmiş olurdu. Şeriatın bireysel hakları kollektif hakların üstünde tutmasına, yol hakkı konusundaki kurallar, güzel bir örnektir. Şeriat belli caddelerin, en azından belirli asgarî bir genişlikte olmasını isterdi—ve kasabalar kurulurken, caddeler, genelde bu limitten daha geniş oluyordu. Fakat, kanunlar hane sahiplerine de gelip geçenlerin yol hakkına dokunmamak kaydıyla yol hakkı tanıyordu. Bu ikinci hak, birincisinden daha üstün tutuluyordu; yani bir kişinin hakkının diğer bir kişinin hakkıyla denge içinde olmasına, hakkının kamu yararıyla denge içinde olmasından daha çok özen gösteriliyordu—ki kamu yararının çiğnenmesi herkesçe az çok hissedilse de, özel bir bireysel sorun halini almıyordu. Bu durumda ilk kuranları tarafından açılan ana yolların zamanla kaybolup yerini küçük kendi başına yolların ve çıkmaz sokakların almasından kısmen hukukun kendisi sorumluydu.

Bir bireysel eşitlikçilik anlayışı zayıf ve dürüste karşı amansız, güçlünün ise yanında olabilir. Şeriatın eşitlik anlayışı ise, kısmen özel düzenlemeleri aracılığıyla zayıfı korumaya eğilimliydi, ancak belki daha da temelde toplumsal huzurdan ve toplumsal eşitlikten yana güçlü bir eğilim taşıyordu. Medine toplumunun ve daha sonradan da Mervanî Araplarının kültürel homojenliğine duyulan saygı, artık bütün müslümanları, doğal olarak, ortalama bir insana uyan bir çeşit burjuva hayatını yaşamaya zorlar hale gelmişti. Şer'î İslâm, "dinî atletler" istemiyordu ve her türlü özel ünvanı da reddediyordu. Cesur bir yenilikçinin, hiç de olmazsa görünüşte, ortalama hayat tarzını yaşaması gerekliydi. Ulema İslâm'ın bir fıtrat dini olduğunu ifade ediyordu: anne-babası ona başka bir inanç aşılayıncaya kadar, her çocuk müslüman olarak kabul edilirdi.

Bu şekilde, Allah'ın iradesi yeryüzünde tahakkuk edecek, cemaat üyeleri bunu gerçekleştirmek için teşkilâtlanacak ve cemaatın herkese adaleti getirme misyonu ifa edilmiş olacak; ancak, bunun yanında, herkes salt bireysel sorumluluğunu taşıyacaktı. Aslında, yine de Hz. Muhammed'in (sav) Medine'de Allah'ın emirlerini bütün ayrıntılarıyla tatbikte, özelde de herkesin toplum içinde kendine düşen görevini belirlemede oynadığı rolü oynayacak bir imama veya halifeye ihtiyaç duyuluyordu. Elbette ki, hiç kimse bireyin Allah indindeki bireysel sorumluluğunun yerini alamazdı, ama kamuyu ilgilendiren konularda yetkili birinin, bir zamanlar olduğu gibi, özel sosyal zorunlulukları icra etmesi gerekiyordu. Fakat böyle bir şahsiyet de pratikte çok kri-

tik bir konumda olmamalıydı. Bu kişinin anlaşmazlıklara kendi adına aktif olarak müdahale etmesinden ziyade, üzerinde uzlaşılmış ilmin geçerliliğinin selâhiyetli bir hâmisi olması isteniyordu. Kişisel müdahalelerinin ve yetkilerinin kendisine birtakım ayrıcalıklar verdiği yerde de şeriatın ve kendisini destekleyen müslümanların görüşlerinin, onun yetkilerini belli sınırlar içinde tutacağı düşünülüyordu.

Artık Cemâ'î-Sünnîler, halk kütlesi, yani cemaat siyasî lider olarak kimi kabul ederse onu iktidara getirmekten yanaydılar, çünkü şu veya bu adamın zayıflığının bir bütün olarak cemaata, bir prensip üzerindeki anlaşmazlıktan daha az zarar vereceğini umuyorlardı. Şiîler ise, imamın kişiliğinde teorik olarak daha itinalıydılar. İmamların ilmin başı ve otoritesi olmasını istiyorlardı. Zeydî kolu ise, (daha çok Haricîler gibi) hâlâ, Ehl-i Beyt soyundan olan imamlar görüşünü savunuyor ve onları hem ilim üstadı hem de başarılı birer devrimci devlet adamı kimliğiyle tasavvur ediyorlardı. Fakat Şiîlerin çoğu, asıl yetkisini—hâlihazırda siyasal gücü olsun olmasın—sadece ilim sahibi olmaktan alan, yani mevcut halifeyi pratikte tanıyan fakat ona şeriatın hâmisi olmak gibi manevî bir selâhiyet vermeyen bir imam arıyordu.

Dinin bütün gereklerini hayatın bütün alanlarına aktarmak, dinî cemaatlerin evrensel bir problemi olagelmiştir. Bu probleme İslâm'ın getirdiği kendine özgü çözüm, en başta bütün inananların eşitliği ve dünya işlerinin etkin olarak düzenlenmesi temeline dayanıyordu. Burada açıklamaya çalıştığımız prensipler bu problemin çözümüne yönelik teşebbüslerdir. Fakat şurası akıldan çıkarılmamalı ki, bu prensipler bütünüyle, hayli incelikli entellektüel ve manevî bir tehdide mukabil geliştirilmedi; ancak bu da kısmen doğrudur. Bu prensipler, kısmen, toplumun yaşadığı bir ahlâk çöküntüsünün uzantılarına karşı geliştirilmiş daha umumî bir ahlâkî protesto, kısmen de bir tür kaçış belirtisi ve hatta kompleks sosyal süreçlerin inceliklerine karşı ilkel bir vurdumduymazlıktı. Böylesi belirsizlikler, herhangi bir temel sosyal teşebbüsün kaderidir. Ancak burada en çarpıcı olan şey, kuşkusuz geliştirdiği prensiplerin bütün ayrıntısıyla, bir toplumu yeni baştan yoğurmayı hedefleyen keskin ve kapsamlı bir teşebbüsün kendisidir.

ABBASÎLER DEVRİNDE İSLÂM ÜMMETİ: İKİ ADALET DÜZENİ

Ulemanın anlayışıyla, siyasal bir kütle olarak ümmet, şeriatın en az diğer hükümleri derecesinde vazgeçilmez farzediliyordu. Abbasîler şeriatı müslüman toplumun tümünün, yani ümmetin varlık esasını oluşturan hayat kuralları olarak görüyordu. Ancak Abbasîlerin keyfî idaresi sürdükçe, ulemanın ideallerinin siyasal düzende etkin olması da mümkün gözükmüyordu. Fakat, bütünüyle toplum düzenine egemen olmasına izin verilmemişse de, şeriat

hepten sözde kalıyor değildi. Çünkü, şeriat insan zekâsının teorik bir zaferi olarak kalmayıp, her zaman oynayacağı önemli bir pratik rol de bulmuştu ve bu rol genellikle teorik yapıda da kendini gösteriyordu.

Abbasîlerin yaptığı, somut olarak, kadılardan, şeriatı mahkemede, din-eksenli düşünen nazariyecilerin yorumladığı şekliyle uygulamalarını istemekti, ki bu, söz konusu nazariyecileri bizzat kadılık yapmaya ikna ederek kat'etmeye çalıştıkları ileri bir adımdı. Öte yandan, bu uygulama, ideal şeriatın, kadıların yetkileri genişledikçe pratik biçimler halini almasına yol açtı. Aynı zamanda da, bizzat şeriatı kaynak alan kadı mahkemelerine sınırlamalar getirdi. Sonuçta, iş, nihaî önceliğine hepten dokunmamakla birlikte, şeriatın müslüman toplumdaki rolünün ancak belli alanlarla sınırlı kalmasına kadar vardı.

Nihayette, Arap garnizon kasabalarının askerî mahkemelerinden doğan bir sistem olarak şeriat, ordunun ve pek de küçümsenmeyecek durumdaki bir aristokrasinin rengini almıştı: Arap kabile mensuplarının itibarı şeriatın içinde bir mihenk taşıydı. Bu, özellikle şeklî hukuk usûlünde görülebilirdi: herşey sanığın kişisel itibarını korumaya yönelikti—ki bu durumda, birinin suçluluğunu hatırı sayılır şahitler olmaksızın ispatlamak, neredeyse imkânsızdı. Çünkü suçlu, şahit bulunmayınca, kendisini bir yeminle temize çıkarabilir, bütün ceza da sadece vicdan azabı veya utancından ibaret kalırdı. Bu, tam tamına, eşitlikçi bir ordu anlayışına—ordunun kumandanları için pek münasip düşmese de—uyan bir anlayıştı. Fakat hiçbir şekilde Tarım Çağı anlamında aristokratik değildi—bu anlayış toprak ağalığına uygun düşmüyordu. Çünkü toprak ağalığında özel aile bağları da, kişisel haysiyet kadar üstün tutulurdu. Şeriat, tam aksine, ordu hariç tutulursa, tüccar sınıfının işine gelen değişikliklere çok daha kolayca kapı açıyordu; kitlelere ve aristokratlara karşı dokunulmazlıklarını her zaman korumak zorunda olan tüccarlar için, kişisel itibar, haliyle işe yarar bir prensipti. Zamanla, hatırı sayılır şahitler peşinen noter olarak seçilmeye başlandı—ve ileride olası anlaşmazlıklar için noteri şahit göstermek ancak tamamıyla ticarî meselelerde mümkün oldu. Askerî dayanışma ruhunun şeriata soktuğu etkin kurallara gelince, bunlar ta başından "hiyel"lerle başka bir şekle sokuldu, ki bu yüzden olacak, özü kaybolduğu halde sadece şekilde kalan garip yasaklar ortaya çıktı. (Bu tür kurallar önce Hanefî mezhebince, sonra da Şâfiîlerce benimsendi, üçüncü büyük mezhep olan Mâlikîlikte ise itibar görmediler, fakat burada da, onların yerini, sonuçta aynı kapıya çıkan ve en sonunda diğer her mezhepte pek ihtiyaç duyulmayan bir tür yargı emsaliyle formüle edilen bir şer'î kurallar dizisi aldı.)

Ticaret hayatına böylesine yatkınlığıyla şeriat, şehrin daha küçük diğer bütün kurumlarına liderlik ediyordu. Pazar zabıtası ve genel olarak kamu ahlâkının denetçisi olan *muhtesib* küçük ticaret ehlinin, ev hanımlarının, zanaatkârların şehir içi alışverişlerin günlük düzeni için başvurdukları mer-

ciydi. Kuralları ilk başta kadıdan alıyordu. Ve şeriat zamanla geliştikçe, kararlarında doğrudan şeriatı mercî almaya başladı (ancak rutin meselelerde şer'î usûle bağlı değildi). Yetkisini de halifeden ya da halifeye bağlı validen alıyordu. Valinin adamları (*şurta* kuvvetleri) ara sıra muhtesibin uygulama ve kararlarının uygun düşüp düşmediğini denetlerdi. Burada bekleneceği gibi, şeriat sosyal düzenin, en azından şehirli alt-kesimlere yayılmasında, temel modeli oluşturuyordu; ve bu ne kadar gerçekse, siyasal toplumun üst düzeyindekilerin şeriatın nüfuzundan bütünüyle kaçması da o kadar zordu.

Fakat, özelde, kadı mahkemeleri, tam anlamıyla din-eksenli düşünenlerin şeriat anlayışına bağlı hale geldikçe, şeriatın getirdiği sınırlamalar bunlara ilaveten başka mahkemelerin ortaya çıkmasına yol açtı. Şer'î usûl başına buyruk bir askeriye için uygun düşse de, mutlakiyetçi bir halifenin zamanla daha da arar hale geldiği türden —yani istendiğinde başka bir yere nakledilebilen veya ordudan atılabilen ve genelde kişisel olarak halifeye sadık birliklerden oluşmuş— bir askeriye için pek elverişli değildi. Ancak bundan da önemlisi, şer'î usûl, tüccar sınıfının faaliyetlerine çok uygun düştüğü halde, şehirli hayatının diğer tabakalarına ve dolayısıyla da diğer yönlerine pek uygun düşmüyordu. Çeşitli nedenlerle, sanığın etkin bir şekilde yargılanması, şer'î usûlün teminat altına aldığı kişisel itibardan daha önce geliyordu; kaldı ki, kişisel itibar korunsun derken, sık sık yargının önü kesiliyordu. Bu yüzden, şer'î hukukun bizatihî kendi karakteri, (şer'î hükümlere sadık kalmaya çalıştıkları halde) şer'î usûle bağlı olmayan yardımcı mahkemelere kapı açmış oldu. Fakat bunda hilâfet mutlakiyetçiliğinin de rolü vardı.

Çünkü, mutlakiyetçiliğin ruhu şeriatın ruhuna açıkça ters düşüyordu. Mutlakiyette, hükümdarın hemen yanıbaşında gerektiğinde onun tek bir sözüyle başı gövdeden ayıracak bir cellat bulunurdu. Burada, ne müftü, ne kadı, ne de Hz. Muhammed'in (sav) sünneti araya girebilirdi. Eğer bütün mesele Allah'ın rızası ise, halife, zaten, maiyetinin her defasında huşu ile tekrarladığı gibi, tıpkı Sâsânî monarşisinde olduğu üzere, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi idi. Halife adaleti korumakla görevliydi ve nüfuzlu bir adama da ancak çok hızlı bir infazla karşı konulabilirdi; tâ ki adam kendi serveti ve nüfuzuyla bir isyan çıkarmasın ve halifeye karşı zor kullanmasın.

Fakat, bu hızlı infaz, doğrudan doğruya halifenin huzuruna getirilen nüfuzlulara uygulanmakla kalmıyordu. Monarşinin temel işlevlerinden biri olarak halife veya vezirin yapılan haksızlıkları düzeltmeleri için düzenli toplantılar yapması beklenirdi: en başta da idareleri sırasında yetkililerce işlenen haksızlıkları düzeltmek için. Bu tür bir mahkemenin kararları haliyle rahatça genellenebilirdi. Bu yüzden, kadı mahkemelerinin yanısıra, haksızlıklıkları düzeltmek amacıyla kurulmuş hükümdara bağlı mahkemeler (*mezâlim*) vardı. Mezâlim mahkemelerinde, vezir ya da onu temsilen bir hâkim şer'î hukuk usûlünün prensiplerini dikkate almaksızın gerekli gördüğü her türlü tedbire

başvurabiliyordu. Aslında, şer'î hükümlere—tabiî hızlı infaza köstek olmayacaksa—alabildiğince bağlı kalmaya çalışılıyordu. Böylece karanlık kalmış dâvâlar ağır basan ihtimal istikametinde çözümlenebiliyor; güçlü sanıklar itibarlı konumlarını adaletin gerçekleşmesine karşı kullanamıyor; ve hepsinden önemlisi en azından Çin dışında bütün Mihver Çağ-sonrası toplumların, (hiç olmazsa kitleler düzeyinde) iyi bir düzen için vazgeçilmez gördüğü işkence ve ağır cezalar, gerektiğinde uygulanabiliyordu. Ticarî ve medenî hukuka dair meseleler kadıların yetkisine bırakılırken, özellikle ceza gerektiren suçlamalar doğrudan halifeye bağlı mahkemelere getiriliyordu; bu dâvâlara bakmak için mezâlim mahkemeleri içinde ihtisaslaşmış birden fazla türde mahkeme bulunurdu.

Sonuçta, hukuk düzeninin kendisi—ki şeriatın özüydü—tamamen farklı biçimlerde kanunlaşmış iki ayrı kısma bölünmüştü. Hukukî kararlar mahallî şehir düzeyinde piyasanın halkçı kültürünün ifadesi olarak şer'î normlara uygunluğu ölçüsünde kabul görüyordu. Bütün bir bölgenin idaresi düzeyinde ise hukukî kararlar, nihaî hükümler planında, daha ziyade sarayın ve toprak ağalığının aristokratik kültürüne uygun normlara dayanıyordu; şehir tacirleri muhtemel bir çatışmada aristokrasiye karşı sarayı desteklemeye eğilimli görünüyorlarsa da sarayın kültürü onlara yabancı kaldı.

HALİFE DEVLETİNİN YASALLAŞTIRILMASI

Ancak, Orta Kurak Bölge'de toprağa dayalı bir aristokrasinin etkin biçimde ticarî şehirlerin toplumuna hâkim olamayacağı açıktı. Bu gerçek, neredeyse sembolik bir biçimde, İslâmîleşmiş tarihin başta gelen özelliği içinde kendisini göstermiştir: şöyle ki, yüksek kültürün üçüncü beşiği olan mâbed, Sâsânîler zamanında monarşiyi desteklemiş ve saray kültürüyle ve onun tarımsal arkaplanıyla iç içe olmuşken, şimdi de pazar kültürünün emrine girmişti. Camiler şeriat-eksenli düşünenlerin egemenliğindeydi. Bu, mahallî, şer'î hukuk sektörünün —ona bağlı kültürün bütün cephelerinin— tek başına, bütün toplumun saygı duyacağı bir çerçeve içinde tamamıyla meşrulaşması anlamına geliyordu. Ve saray kültürü de esas olarak gayrimeşru kalıyordu.

O zamanki şartlarda böylesi bir meşruiyet talebi belki pek birşey değiştirmedi. Aslında, her kültürel gelenek de, o geleneği uygulamaya kararlı gruplar adına kendi hükmünü icra etti. Her grup, genel beklentilerin kişisel tercihlerin istediği yönde oynayabildiği rutin dâvâlarda kendi yolundan gidebiliyordu; ve toplumun genel yapısını da bu dâvâlar belirliyordu. Yine de bu kültürel gelenekler ve karşılıklı etkileşimleri, temelde birbirinden tamamıyla ayrı düşüyor değillerdi. Saray idaresinde ne zaman bir kriz başgöstermiş ve mevcut şartlar altında mutlakiyetin devamı için yeni fikirlere ihtiyaç duyulmuşsa, her

defasında, mutlakiyet yerine, yaptırım gücü daha yüksek alternatif normlar yerleştirme fikri ortaya atılıyordu.

Nihayette, mutlakiyetçi hukuk geleneğinin kendisinde biraz olsun süreklilik varsa da, bu sürekliliğe ancak şer'î normlara yakın ve ona bağlı olduğu sürece bel bağlanabilirdi. Şeriat öyle inanılmaz bir saygınlıkla kendisini empoze ediyordu ki, onu ihlâl edenler bile bunu o saygınlığa boyun eğerek yapmak zorundaydı; öyle ki, ihlaller, hiçbir zaman prensiplere dayanamıyordu ve bu yüzden prensipler bir sonraki karar aşamasında hükmünü icraya hazır bekliyordu. Başka hiçbir hukuk sistemi, her bireyin tamamen kendi muhakemesiyle uygulayacağı ve geliştireceği, dolayısıyla, kamu beklentilerine çok hafif bir yaptırım uygulayan, öylesine oluşmuş bir fıtrî eşitliğin üzerinde bir düzeye çıkamamıştır. Eğer bir vezirin sarayında verdiği kararlar tamamıyla meşru değilse ve bu bir sonraki vezir tarafından geçersiz sayılıyorsa, bu o vezirin diğerlerinden kötü olduğu anlamına gelmemeliydi. Bu çerçevede, saray kültürünün, mevcut düzenlemeleri zedeleyecek krizleri atlatmak istiyorsa, şer'î anlamda bir meşruiyete ihtiyacı vardı.

Ulema, zaman içinde, sarayın varlığına teorik bir zemin hazırladı. Fakat, bu oldukça zorlukla ve yavaş yürüdü; gerçekte saraya da, ihtiyaç duyduğu gerçek meşruiyeti sağlayamadı—çünkü özünde mutlakiyetçi idealin taleplerini tatmin etmek zorundaydı. Teori, bu halde bile, ancak halife devleti pratikte çöktükten sonra son şeklini aldı.

Din-eksenli muhalefetin Abbasî zaferiyle uğradığı hayal kırıklığından sonra, Şiîler de, Sünnîler de, halifeye fazla bir rol vermekten yana değildi. Sünnîler, makamını tanımakla beraber, Şiîler gibi özerk kalmayı yeğlediler; hukukî selâhiyeti, olabildiğince bütün ilim sahiplerine, yani *ulema*' ya mal etmeye çalıştılar; zaten ulema da belli bir kuşak içinde, geçmişin isnad sistemine benzer şekilde, karşılıklı güvene dayanan az-çok sağlıklı bir süreç içinde yetişiyordu. Âlimler "peygamberin gerçek varisleri" idi ve kanunları halifenin ya da emrindekilerin yetkisi değil, ilim sahibi birinin fetvası belirlemeliydi. Fakat, "din âlimleri sınıfı"nın elinde, olabildiği kadarıyla, sadece kanunî muhakeme (yargı) yetkisi bulunmalıydı; yürütme en ideal şartlarda bile "bir siyasal sınıf"ça sağlanmalıydı. Sonunda şeriat bunu kabullendi. "Din âlimleri" namazlara imamlık yaptı, alışveriş hükümlerini belirledi ve müslümanın cihaddaki görevlerini açıkladı;* siyasal sınıf—polis, vergi memuru, ve bütün katip-

* Yazar, burada "din adamları sınıfı" anlamına gelen "the clerical class" ifadesini, iki kez kullanıyor. Kilise biçiminde örgütlenmiş bir dinin mensubu olarak yazarın kendi şartları uyarınca mazur görülebileceği düşünülebilir. Ama "din adamı" ya da "din adamları sınıfı" ifadeleri ruhbansız ve kilisesiz bir din çalışılırken pek uygun düşmüyor. Ki bu yüzden, tırnak içine almayı ve "din âlimleri sınıfı" şeklinde çevirmeyi uygun buldum. [-çev.]

ler—ise, alışveriş disiplinini sağladılar ve cihada kumandanlık ettiler. Halifenin rolü de işte burada başlıyordu.

(Şunu önemle belirtmeli ki, bu işbölümü, en sonunda şeriata da hâkim olduğu gibi, dinî ve dünyevî eylem sahaları arasında bir ayırımı ifade etmez. Ancak, "din âlimleri sınıfı" kuşkusuz, pratikte, işleyişinde teorik olarak şeriatın istediği kadar mükemmel olmayan ve büyük ölçüde başka toplumlardaki dinî kurumlara karşılık gelen bir İslâmî "dinî kurum"u temsil ediyordu.)

Önceden de belirttiğimiz gibi, siyasal sınıf, işleyişte tek adam otoritesine—halifelere—ihtiyaç duyuyordu; bu yüzden de, pratikte uygulanan Cemâ'î-Sünnî şeriat anlayışı, sonunda halifeye önemli bir yürütme rolü verdi. Fakat, ulema bu rolü kesin bir şekilde yürütmeyle sınırlayarak, halifeye—ve yetki verdiği herhangi birine—gerçek bir siyasal rol, yani Hz. Muhammed'e (sav) ve ilk halifelere özgü ve İslâm'ı yeryüzünde bir güç haline getirmiş olan nihaî karar verme bağımsızlığını tanımamış oluyordu. İslâmî görüş muhafaza edilecekse, anlaşılan, dinamik siyasal motor gücünün kaybedilmesi pahasına olacaktı.

Böylesi gayrisiyasî bir rol için, Cemâ'î-Sünnîler, toplum çoğunluğunun kabul etmesi şartıyla, mevcut süreçlerden birinin teorik olarak halifenin seçimi için yeterli olabileceğine; fakat yürütme görevini yerine getirebilecek nitelikte—duygularına hâkim olan, düzgün ve etkin bir muhakeme gücü olan—biri olmasının (ve de genelde herkesçe sevilip sayılan Kureyş kabilesinden geliyor olmasının) kâfi olacağına, karar verdiler. Böylesi asgarî kriterler, pratikte halifenin seçim şeklini—halife ailesi içinde, yerine bir başkasının halef bırakılmasını—meşru saymak için yetiyordu. Ancak, öncelikli bir idealde de hâlâ ısrar ediliyordu. Dârü'l-İslâm—müslümanların hükmettiği ve şeriatın kanun kabul edildiği yerler—içinde müslümanlar arasındaki birlik ve huzurun selâmeti için tek bir kişinin üstün otoriteyi elinde bulundurması fikri hâlâ sürdürülüyordu. Bu yüzden, Abbasîlerin son devirlerinde pratikte halifenin kontrolünden uzak kalan bölgeler, halifenin en azından teorik otoritesini tanıyan Cemâ'î-Sünnî anlayış sayesinde zapt u rapt altına alındı. Sonunda, ümmetin gittikçe şiddetlenen siyasal parçalanması karşısında, Sünnî şeriat halifenin tanınmasını temel şartlardan biri saymaya başladı.

ŞER'Î İSLÂM'A BAĞLI ENTELLEKTÜEL KALIPLAR: TARİH ÇALIŞMALARI

Şeriat, kuşkusuz, tek başına, bütün İslâmî kültürü tanımlamaktan uzaktı. Hem Şiî, hem Cemâ'î-Sünnî ulema, düşüncelerini, hukuktan ve hatta ona bağlı etik anlayışından, entellektüel hayatın daha geniş diğer cephelerine kadar uzatıyorlardı. Özellikle, Mervânî döneminde, din-eksenli düşünenleri ilgilendirmiş olan —Kur'ân'ın tecvidle okunması, Arapça nahiv ve lugat ilmi-

nin geliştirilmesi, ve sadece Hz. Peygamberin değil, ashabının hayatı gibi—çalışmalar üzerinde yoğunlaşmışlardı. Bunlara, bizzat fıkıhla bağıntılı olarak ortaya çıkan "ilmü'r-ricâl" gibi yeni disiplinleri de eklediler. Tüm bu çalışmalar, beraberce bir yaşama biçimi ve hayatta neyin önemli olduğuna ilişkin bir genel anlayışı oluşturmuşlardı. En başta şeriat üzerinde odaklaştığı için, bu anlayışa "şeriat-eksenli anlayış" diyorum.

İslâm araştırmacıları, genellikle, herşeyi kapsayan kutsal bir kanun olarak şeriatı dinî hayatın temeli kabul eden bu tür İslâm için—Sünnî olsun, Şiî olsun—"ortodoks" terimini kullanırlar. Bu terim, bu anlamda, hele de şeriatın gelişmiş halini hiç görmemiş ilk müslümanlar için asla kullanılmamalı. Fakat, burada aktardığımız ve şeriatı mükemmelleştirip yücelten süreçler sonrasında, bu kavram biraz olsun anlam kazanır. Fakat "ortodoks" kelimesi, İslâm'a ilişkin burada sözü geçen özel yaklaşıma uygulandığında, ciddî şekilde yanıltıcı olabileceği ve de olduğu için şeriatı ve şeriatın merkezî rolünü referans noktası alan daha dolaysız bir terimi tercih ediyorum. Dolayısıyla, belli bir konumun resmen yahut sosyal olarak artık yerleşik sayıldığı her olgu için "ortodoks" terimini saklı tutabilirim—ve böyle bir kullanım, mutlaka her defasında "şeriat-eksenli anlayış" ile çakışmasa da olur.

Bununla beraber, benim "şeriat-eksenli anlayış" dediğim şey için kullanılan "ortodoksluk" terimi—bunun Sünnî veya Şiî (veya Haricî) bir biçim alabileceği hatırdan çıkarılmamak şartıyla—şeriat-eksenli düşünüşün müslümanlar arasında kazandığı merkezî role işaret eder.[13] Aslında şeriatı harfî anlamıyla şu veya bu şekilde değersiz gören çok sayıda müslüman grupları da çıkmıyor değildi; fakat çoğunluğun hissiyatı bunları daima kabul edilmiş İslâmî normların dışına—muhtemelen, bazan da üzerine—itti. Şeriatın üstünlüğü ve en azından kritik önemi, sadece çoğu İslâmî akım içinde değil, her akım içindeki—mistik olsun, harfi harfineci olsun—çoğu farklı görüş tarzınca da benimseniyordu. Şeriata saygının, her grup içinde mevcut olmasına rağmen, dinî hayatın yegâne veya hattâ en önemli unsuru sayılmadığı dönemlerde de durum böyle olmuştu. Aslında, şeriatın kendilerine doğrudan uygulan-

13. "Şeriat"ın sıfat formu "şer'î"dir. Ve bu terim, şeriat hukukuna ilişkindir, ancak benim "şeriat-eksenli anlayış" terimim şeriatı dinlerinin ve hayatlarının tartışmasız rehberi gören müslümanların bileşik tavırlarına ilişkindir. (Burada "ortodoks" terimini kullanmanın ciddî sakıncaları vardır. Bir defa, bu terim, çoğu kere, Cemâ'î-Sünnîlikle veya bir tür teoloji anlayışıyla özdeşleştirilir—oysa ki, şeriat-eksenli düşünenlerin çoğu da uzun bir süre her türlü mantıkî teoloji formülasyonunu reddetmiştir. Daha da kötüsü, bu durumda dikkatsiz bir okuyucu—ve çoğu araştırıcı—İslâm'ın Cemâ'î-Sünnî ve söz konusu teolojik anlayış dışındaki biçimlerini sadece "un-ortodoks" olarak değil, biraz da "gayriislâmî" olarak sınıflandırma hatasına düşebilir—mevcut çalışmalara, hiçbir şekilde sokmaya hakkımız olmayan bir yaklaşımdır bu.)

masını reddedenler bile, onu diğer müslümanlar arasında bağlayıcı bir unsur olarak görüyordu. Şer'î sistem, böylece, bundan sonraki müslüman tarihinin bir sâbitesi haline geldi.

Müslüman ümmetin pratik sosyal düzeni şer'î-eksenli hayat anlayışının merkezini oluşturuyordu. Fakat, bu sosyal düzene ışık tutacak ve onun manevî geçerliliğini sağlayacak entellektüel çaba, misyonunu ifa etti: örneğin hadis rivayetlerinin doğruluğunu sınayan isnad'da öngörülen tarihî vukufiyet ve hadise dayalı bir hukuk sisteminin gelişimi için gerekli analitik muhakeme. Ve sistemin hukukî ve sosyal yanları gibi, ayrı düşünüş tarzları da ortak bir espri içinde bir arada tutuluyordu. Şeriat-eksenli düşünenlerce başlatılmış tüm entellektüel teşebbüs alanlarında, çoğu teknikleri ortaklaşmış, fakat daha da belirgin bir şekilde, ortak bir ruhun, tarihî olayların ahlâkî önemini vurgulayan yanıyla, popülist ve vâkıadan hareket eden bir ruhun izlerini taşıyan birtakım entellektüel emsaller ortaya çıktı.

Bu ruhu özellikle tarih araştırmaları sahasında görebiliriz; çünkü burada, hadise ve isnada dayanarak yapılan tarihî yeniden inşa tekniği işbaşındaydı. Kanun veya dogmalarda kaynağın doğruluğu için kullanılan isnad metodu genel tarih için de—tabiî ki hukukta yapıldığı kadar sıkı olmayan bir biçimde—kullanılabilirdi. Râviler zinciri tümüyle ağızdan olabilir ya da bağlantıları yazılı bir metin sağlıyor olabilirdi; fakat isnad ikisini de benzer bir işleme tâbi tutuyordu, çünkü yazılı bir metnin bile doğrulanmasında önemli olan, hocadan talebesine uzanan şahitliğin kişisel devamlılığıydı.

Tarihin konusu da genelde şeriat-eksenli düşünen kesimin dünya görüşüyle belirlendi. Bu kişilere göre, sırf bizatihî vahyin tarihî oluşu—belli dönemlerde peygamberler aracılığıyla insanlara bildirilmiş olması—ve ideal İslâm hayatının yaşandığı toplumun tarihî bir toplum oluşu nedeniyle, tarihin çok iyi anlaşılması gerekiyordu. Ulemanın bu tarih çalışması, iki vazgeçilmez tema ile başlamıştı: herşeyin üstünde bir model olarak Hz. Muhammed'in (sav) hayatı; ve Medine toplumunun orijinal mütecanisliğinin yerini almış hadis râvilerinin değerlendirilmesi. Ulemanın ilgi alanı kısa zamanda genişledi. Fakat, Abbasîler devrinde evrensel bir tarih yazan İbn Cerîr et-Taberî (v. 923) gibi büyük bir Cemâ'î-Sünnî fakih, hâlâ, vahiy indirilmiş çeşitli toplulukların başarılarını ve başarısızlıklarını ve özellikle de müslüman topluluğunun zaferlerini ve hezimetlerini aktarmakla meşguldü. Dahası kabiliyetli bir şeriat âlimi olarak, herşeyden önce, olageldiği gibi, kurumların işleyişiyle veya hattâ en başta meliklerin zenginliği ile değil, bireylerin sorumluluk gerektiren davranışları ile ilgileniyordu. Nitekim, müslüman toplumun karşı karşıya kalmış olduğu bir dizi seçenekte müslümanların seçmiş olduğu kişisel tercihlerin bir dökümünü hazırladı.

Taberî, Hazar Denizinin güney sahillerinden, Taberistan'dan kalkıp en çok görmek ve beraber çalışmak istediği kişiyi, İbn Hanbel'i (popülist fıkıh mezhebinin kurucusu) bulmak için Bağdat'a geldiğinde çok geç kalmıştı. Bunun üzerine uzun süre Bereketli Hilâl'de ve başka bölgelerde dolaşıp dinî ilim aradı ve sonunda büyük bir âlim olarak tekrar Bağdat'a döndü. En başta gelen ilgi alanı, daha mükemmel bir fıkıh sistemi kurmaktı; bunu yaparken de en önemli Kur'ân tefsirini vücuda getirmeyi başardı; tartışmalı âyetler hakkındaki başlıca yorumları toplamış ve kendi bakış açısını öyle vukufiyetle belirtmişti ki, tefsiri kısa zamanda geniş kabul gördü. Tarih çalışması ise, aynı büyük çabanın bir parçasıydı.

Çok incelikli tarihî prensipleri taşımaktan öte, Taberî'nin tarih metodunun, ilk bakışta, her türlü yorumcu niyeti dışladığı—yalnızca ham ve veri sıralamasından ibaret olduğu—görülür. Taberî aktarım çerçevesi ve geçiş pasajları dışında, nadiren kendi adına konuşur. Söylemesi gereken şeyleri ise, kelimesi kelimesine aktardığı nakillerin bilinçli bir biçimde ayıklanması, düzenlenmesi ve dökümantasyona tâbi tutulması yoluyla net bir şekilde anlatır.

Sunduğu gerçeklerin seçimine ve düzenine uyarlamak için verdiği nakillerin söylemini değiştiren ve araya kendi çıkarımlarını ve yorumlarını sokan bir tarihçiyle kıyaslandığında, kelimesi kelimesine metodu ciddî sınırlamalarla karşı karşıya kalır. Üslûp açısından ortaya çıkan tablo, özellikle de (Taberî'nin hitap ettikleri gibi) olayların anahatlarını bütünüyle bilmeyen okuyucuya, biraz karışık görünebilir. Aynı ayrıntı, ayrı ayrı rivayetlerde zikredilişi yüzünden, sık sık tekrarlanabilir. Taberî örneğin Hz. Osman'ın (ra) ölümüyle ilgili olarak aktardığı çok değişik rivayetlerden (öncelikle olayın öncesine ilişkin ayrıntılar söylenirken) derhal ölüm olayına atlar; ki rivayet ölümle ilgili kısmı atılsa, canlılığını ve bazan da anlamını bütünüyle yitirebilir; dolayısıyla Hz. Osman (ra) gerçek ölüm olayıyla ilgili teferruat gelmeden, söylemde defalarca ölür. Daha temel bir düzlemde, Taberî, kendi hükümlerini açıkça belirtmeyen, bir olay hakkındaki kendi özel saptamalarıyla ilişkili gördüğü delillerin her birini bütün ayrıntılarıyla veren, fakat sonunda bunları bütün haline getiremeyen, ve önünüze serdiği delilleri kullanarak saptamaları size bırakan bir dedektife benzer. Ve eğer bir dedektif kafanız yoksa, ipuçlarını kaçırmanız çok muhtemeldir.

Ciddî bir yazar için virgülüne dokunmadan aktarma metodunun kendine özgü avantajları da vardır. Her dokümanı, isnadıyla olduğu gibi kaydetmek, teferruata dair, ciddî bir çağdaş tarihçinin sırasında gıpta edeceği derecede bir kesinliğe kapı açar. Dahası, eğer deliller yanıltıcıysa, tarihçi, hiç olmazsa delilleri bizzat değerlendirirken, kendisinin başvurduğu bütün fırsatları okuyucuya sağlamış olur; yok eğer deliller doğruysa, olaylar, şer'î mahkemelerin de istediği gibi, doğrudan doğruya, canlı insanların şehadetiyle aydınlatılmış

olur. Taberî'nin çalışmasında kayda değer ek bir özellik de, bu rivayetlere sinmiş ve muhtemelen Taberî gibi herşeyi bire bir anlatan birinin kendi başına üretemeyeceği üslubun canlılığının muhafazasıdır: onca uzunluğuna ve ayrıntılarına rağmen, okuyucuyu sıkmaz, çünkü her ayrı rivayet insan sıcaklığını taşımaktadır.

Fakat, virgülüne dokunmadan aktarma metodunun Taberî için ayrı bir avantajı belki de yazarın kendisini belli bir konunun ayrıntıları üzerinde boğulmaktan kurtarması ve aslında, iki tür okuyucuya da birbirine aykırı iki hüküm sunabilmesidir. Çoğu okuyucu (çalışma çok açık bile olsa) okuduklarında sadece görmeyi umduğu veya en azından düşünmeye alışık olduğu kategorilere pek uzak düşmeyen şeyleri görür; öyle ki, sadece ham delillerle, çoğu okuyucu alışık olduğu çerçeveye uyan çıkarımlar yapmaya hazırdır. Eğer belli problemlerle yüz yüze gelmeye hazır değillerse, yazar okuyucuları buna zorlamaz; ama eğer hazır iseler, gerekli ipuçlarını verir, böylece her okuyucu kendi seviyesinde tatmin olur. Taberî için çok geniş bir okuyucu kitlesini memnun etmek önemliydi. Bağdat'ta kendi fıkıh sistemini öğreten biri olarak, halkın gözü bütünüyle onun üzerindeydi. Görüşleri öylesine serbestti ki, o zamanlar şehirde egemen olan katı hadisçiler Taberî'nin Sünnî doktrinine olan sadakatinden şüphe ettiler ve bir keresinde linç edilmekten zor kurtuldu. Oysa, Taberî gerektiğinde hadis rivayetleri usulünü de çok ustaca kullanıyordu.

TABERÎ'NİN HZ. OSMAN (r.a.)'IN ÖLÜMÜNÜ ANLATIŞI: ŞERİAT-EKSENLİ DÜŞÜNENLER ARASINDA BÜYÜK BÖLÜNME

Hz. Osman'ın ölümündeki olaylar mütedeyyin bir Cemâ'î-Sünnî tarihçisi için ibret verici olaylardır—Şiîler için hazır, tartışma götürmez (*prima facie*) deliller sunsa bile... O zamana kadar ayrılmaz bir bütün olarak gelen müslüman cemaatı ilk ciddi çatlağı bu olaylarda yaşadı. Aslında, çatlak sadece siyasal bir anlamda olmadı, ki öyle olsaydı, olay Ridde savaşlarının tekrarı olarak ele alınabilirdi. Bu defa ihtilaf Medine cemaatı içinde olmuştu, Hz. Peygamberin (sav) ashabı birbirlerine karşı cepheleşmiş ve sonuçta Hz. Peygamberin bir halifesi öldürülmüştü. Müslüman ümmetinin temelleri sorgulanmaya başlanmıştı. Tarihsel olarak, sonraki bütün ihtilâflar buradan türedi. Sünnîler için bu bir emsal olaydı; eğer bütün sahabilere, hadis râvileri ve daha genel olarak ümmetin tarihsel anlamda örnek şahsiyetleri olarak güvenilirse ve eğer ümmet oluş (en azından, icmâ doktrinindeki anlamıyla) Allah'ın rahmetine vesile ise, böyle bir musibet nasıl yorumlanacaktı? Bu, aslında, sadece olayın içinde bulunmuş olanlara göre değil, sonraki bütün tarihçilere göre de ilk fitne, yani ilk sınav ya da ilk baştan çıkmaydı.

Taberî'nin Hz. Osman'ın (ra) ölümünü sunuşu doğrudan bu ikilemle yüz yüze gelir. Fakat, onun bunu yazarken kullandığı üslubu ve bu üslubla ne yap-

tığını inceleyince, ikilem hemen çözülür. Bunun için onun anlatış sırasını olduğu gibi izlemek gerekir. Taberî, çoğu Arabın Hz. Osman'dan (ra) hoşnutsuz kalmasını hazırlayan olayları uzun uzadıya anlatır. Sonra, Hz. Osman'a yönelik ilk halk saldırılarından ve neyin onun ölümüne yol açtığından bahsedeceğini söyler. Ancak, halkın Hz. Osman'ın (ra) zaafiyetinden hoşnutsuzluğunun sebebi olarak gösterilebilecek şeyleri anlatmakla başlar: Hz. Osman (ra), kendi soyu olan Ümeyyeoğulları ailesinin belli üyelerine zekat olarak biraz deve gönderir; bunu duyan Abdurrahman b. Avf develeri hemen geri getirir ve halka dağıtır. Ve Hz. Osman (ra) buna karşılık hiçbir şey yapmadan evinde oturur. Fakat, Taberî, peşinden, söylediği gibi, ilk saldırıları anlatmaya başlar.

Bu noktadan itibaren, Taberî, krizi çözmeye başlar. Birbirinden bağımsız birtakım anekdotlarla, halifeye biat etmeyen Mısırlıların Medine'ye heyet gönderişini, Hz. Osman'ın (ra) onlara uzlaşma yanlısı sözler söylemesini ve onların kendisine (tahminen Hz. Osman'ın (ra) başdanışmanı Mervan tarafından) dürüst davranılmadığını anlatmalarını, sonra tekrar geri dönüp Hz. Osman'ın (ra) halifelikten feragat etmesini istemelerini, Medine'nin önde gelenlerinin Hz. Osman'a (ra) pek arka çıkmamalarını (veya Mısırlılarla uzlaşma çabalarının işe yaramadığını görmelerini), Mısırlıların Hz. Osman'ın (ra) evini kuşatmalarını, Hz. Osman'ın (ra) etraftan askerî yardım çağırmasını ve bunu duyunca, Mısırlıların kapıyı zorla kırıp Hz. Osman'ı (ra) öldürmeye çalışmalarını anlatır.

Buraya kadar, değişik kaynaklardan gelen rivayetler dokusu, olayların gelişimini anlamada tutarlı, çok canlı ve oldukça inanılır bir beşerî doküman oluşturur. Fakat, asıl öldürme fiiline geçmeden önce, bu dramatik noktada, Taberî dağınık anekdotlarına ara verip, tek bir kişinin, Seyf b. Ömer'in olayı neredeyse tâ başından alan rivayetine geçer. Seyf sözkonusu isyancıları, bir yahudi dönmesinin hayli sapık fikirleriyle kışkırtılmış, kişisel hınçlarıyla harekete geçmiş bir çapulcu takımı olarak anlatır; Medine'de ileri gelen ashabın ise aktif olarak Hz. Osman'ı (ra) desteklediklerini (meselâ, Hz. Ali'nin (ra) oğullarını Hz. Osman'ın (ra) evinin önünde bekçilik yapmaya gönderdiğini) söyler—hattâ Hz. Ebu Bekr'in (ra) oğlu Muhammed'in bile, Hz. Osman'ın katı bir muhalifi olduğu halde muhalefetinden pişmanlık duyar hale geldiğini (daha önce verilmiş ve Muhammed b. Ebu Bekr'in bu konuda nisbeten ılımlı kaldığını söyleyen bir rivayetle çelişiyor) kaydeder. Bu rivayet Hz. Osman'ın (ra) müslümanların çatışmasını önlemek için kendisini savunanların bir kısmını geri gönderdiğini söyleyerek, Hz. Osman'a yapılan saldırının, Hz. Osman ailesi ve taraftarları dışında direnç görmemesini de açıklar; ve katil olayını tam bir vicdansızlık olarak sunar. Daha önceki nakillerin tersine, Seyf'in rivayeti, ima ettiği çeşitli motivasyonlarıyla inandırıcılığını kaybetmekle kalmaz, anlatımın bazı teferruatında da nisbeten şematik düşer.

Bu rivayet bittiğinde, Taberî birbiriyle pek bağıntısı olmayan rivayetlerin anlatımına kaldığı yerden devam edip, katil olayını aktarır. Sonunda, geriye dönüp (ve dolayısıyla, zaman akışından bağımsız olarak) iki önemli konuşmayı karşılaştırarak, saptamada bulunur: biri, Hz. Osman'ın (ra) suçlamalara karşı kendisini savunması, hükmetme hakkını hatırlatması ve eğer öldürülürse cemaatın bir daha asla böyle bir birliğe ulaşamayacağı konusunda uyarıda bulunması; diğer konuşma ise, isyancıların, Hz. Osman'ın şahsen suçlu mu, yoksa sadece yanındakileri kontrol edemeyecek kadar dirayetsiz biri mi olduğunu; adaletin hatırı için hal'edilmesi mi, ortadan kaldırılması mı, yani öldürülmesi mi gerektiğini açıkça tartışmaları. Bu iki konuşma, burada, çok açık bir ikilemi ortaya koyar—siyasal iktidarın nasıl adaletin sınırları içinde tutulduğu ve yine de nasıl gerçek bir iktidar olmaya yeter üstünlüğü ve bağımsızlığı koruduğu.

Bu bölüm, bütünüyle iki ayrı şekilde okunabilir. Sadakatli, fakat birazcık acemice bir Cemâ'î-Sünnî, burada, en merkezî ve en tutarlı gözüken rivayeti, yani Seyf'in rivayetini kabul edecektir, çünkü bu tarihî ikilemi onun için çok hoş bir şekilde çözümler: ashabın tamamı Hz. Osman'ın (ra) yanındaydı; bütün musibet biraz Hz. Osman'ın (ra) yumuşak huyluluğundan, biraz da yabancı isyancıların bunu yanlış anlamasından ileri gelmişti—ve cemaat içindeki ihtilâf bütünüyle bir yanılgıydı, hadis râvilerinin hiçbirinin ise gerçekte bunda bir hatası yoktu. Böyle bir Sünnî, diğer rivayetleri, zaten tutarsızlıklarıyla birbirlerini iptal eden birtakım alternatif rivayetler olarak görüp es geçer. Bu bölüm ekseriya böyle okunur.

Aksine, daha müdakkik bir okuyucu, Seyf'i hadis râvisi olarak güvenilmez bulup diğerlerine dönecektir. Ancak, rivayetlerini başlıca alternatif yorumun nüvesi olarak göreceği Vâkıdî'ye dahi tamamen güvenmediği de olur; nitekim burada, Taberî, Vâkıdî'nin ayrıntılarına karşı tavır koyar: Vâkıdî'den aktardığı romantik bir olaydan sonra, hemen araya girip, aynı olayın Vakıdî'nin versiyonunun temel noktasını iptal eden daha kısa başka bir versiyonunu aktarır; bu da Vâkıdî'nin verdiği eğer doğruysa hiçbir şahitliğin iptal edemeyeceği ayrıntıların iptali demektir; böylece, Taberî, tek bir kelime bile söylemeden, Vâkıdî'nin güvenilirliği üzerine etkin bir yorumda bulunmuş olur. Ancak, daha dikkatli bir okuyucu, Taberî'nin bu düzenlemeyle, Vâkıdî'nin rivayetini özellikle ortaya sürdüğünü görecektir. Seyf'in rivayetinin—ve dolayısıyla Hz. Osman hakkındaki geleneksel Sünnî yorumunun—tutarlılığı metin içindeki konumuyla ön plâna çıkarılırken, rivayet en dramatik yerinden kesilip, Vâkıdî'nin söylediklerine dikkat çekilir; çünkü, baştaki anekdot ve sonraki iki konuşma Vâkıdî'ye aittir; ayrıca ikisi de genel akışa aykırı konumlara yerleştirilmiştir ve birlikte, okuyucuya bir düşünme malzemesi olmaktadır.

Son iki makale boyunca ortaya konan uygulamada etkili ve ahlâken sorumlu bir iktidarın nasıl oluşturulacağı konusundaki ikilem Vâkıdî'nin anekdotlarında, bir parça detaylı olarak sunulur; fakat makaleler bir noktayı özellikle göz önüne sererler: Hz. Osman (ra) ve muhalifleri bu olayda konunun ne olduğunda anlaşamıyor ve iki taraf da Kur'ân'a farklı şekilde yaklaşıyordu. Diğer taraftan, hiçbir konuşma Hz. Osman'ın yetersizliğinden kaynaklanan adaletsizliği kabul etmeye ya da Hz. Osman'ı hal'edip topluma ihtilaf düşürmeye alternatif olacak bir çözüm tanımıyordu. Ancak, ilk anekdotta böyle bir alternatife Abdurrahman b. Avf'ın giriştiği anlaşılıyor—ki bu anekdot Taberî'nin söz etmek üzere olduğunu söylediği şeyi söylemesiyle dikkati çekiyor; çünkü Abdurrahman develer olayında kişisel inisiyatifiyle Hz. Osman'ın halifelik konumunu da zedelemeden adaletin gerçekleşmesini sağlamıştır.

Giriş anekdotları ve sonuç pasajları birbirini tamamlar niteliktedirler. Giriş anekdotunda, söz konusu ikileme incelikli Cemâ'î-Sünnî tepkisini buluruz. Bu, her müslümanın, toplumda başkaları yapmadıkça üzerinden düşmeyen ve elinden geldiğince yapmaya çalışacağı, iyiliği emredip kötülükten sakındırma (marufu emr, münkeri nehy) görevi olduğu prensibidir —böylece, cemaat, prensipte, adaletin gerçekleşmesinde tamamen halifeye bağımlı kalmayacaktır. Daha sonraki eşli konuşmalarda ise, böyle bir prensibin pratikteki sosyal etkinliği için ne yapılması gerektiği hatırlatılır—çünkü, açıkçası Taberî her müslümanı Abdurrahman gibi serbest davranmaya davet etmiyor. Hukuk öyle işlemeli ki, herkes ne olup bittiğini bilmeli idi: halifelerin yetersizliklerini telâfi edecek olan, sorumluluğunu müdrik bir müslüman cemaatça benimsenmiş ve tamamen bağımsız şekilde geliştirilmiş bir şeriat mevcut olmalıydı.

Taberî burada olayların ayrıntılı bir çatısını vermeye yeltenmiyor bile. Bütün temel kaynaklar kendisinin de farkında olduğu eksikliklerle doluydu ve belki bu yüzden gerçekler tüm teferruatıyla ortaya çıkmıyor olmalıydı. Ancak, Taberî'nin elinde, Hz. Osman'ın (ra) ölümü, müslüman cemaatindeki fitnenin, tam bir nümune-i imtisal olarak, geleneksel tepkinin belirsizliğini göstermek ve onun yerine asıl şer'î tepkinin ne olması gerektiğini ortaya koymak için güzel bir fırsat teşkil ediyordu.[14]

---

14. Çoğu araştırmacı, Taberî'nin kendi çalışmasını sadece ilk verilerle ilgili oldukça yararlı bir kaynak olarak ele aldığından, onun önemini anlayamamıştık. Ve Taberî Tarihi, Taberî'nin Kur'ân tefsirindeki metoduna kıyasla gelişigüzel düzenlenmiş olmakla ve Seyf'in rivayetlerini özellikle de—kronolojiyi tamamen altüst eden—fetihlerle ilgili olanlarını, popülarize etmekle suçlanmıştır. Sonraki vak'anüvislerin ilk başvuru kaynağı olarak, Taberî Tarihi ilk olaylara konulması gereken tavırların belirlenmesi konusunda Şâfiî'nin hukukta oynadığı role benzer bir rol oynamıştır. Taberî'nin alabildiğine bol nakilleri, genellikle pek kapsayıcı olmadığı halde, her

Taberî'nin bu tarih çalışması, aslında pek tipik sayılmaz; bu çalışma, usta işidir. Bu çalışma, şeriat-eksenli düşünenlerin gerçekleştirebileceği en güzel entellektüel inceliği göstermiştir. Diğer tarihçiler de,—vak'anüvis olsun, biyografi yazarı olsun—aynı teknik biçemleri kullanıyordu, fakat isnadların dokümantasyonu daha basitçeydi, seçimleri ise belirgin bir şekilde daha taraflı ve incelikten daha yoksun bakış açılarını yansıtıyordu. Ancak, onlar arasında bile isnad dokümantasyonu tekniği neyin ümmet için önemli olduğuna karar vermeyle ilgili bütün şeyler gibi bu ekolün tarih çalışmasına kayda değer bir ciddiyet, vâkıaya uygunluk ve saygınlık kazandırmıştır.[15]

Aynı yaklaşımlar gramer çalışmalarına ve edebiyat eleştirilerine de egemen oldu. Ve hepsi, sonuçta Kur'ân ve hadis dili olan Arapça'nın kullanımını çok yüksek ve saf ölçülere dökmeyi hedefleyen tek bir faaliyete dönüştü. Bu disiplin kökenini, hadislerde geçen ve sonraki kuşaklarca anlaşılamayan Arapça kelimeleri anlamakla meşgul çevreler içerisinde buldu. Şer'î hukukun gelişiminde olduğu gibi, burada da bid'anın önleneceği, ve yaklaşımın sadelik ve mütecanisliğinin korunacağı umuluyordu. Ne var ki, bu çalışma dallarının kazandığı özel önem, onların toplumdaki diğer akımlardan—dindar ulemanın

---

zaman aydınlatıcı olmuş, asla kuru bir bilgi olarak kalmamıştır. Kuşkusuz, Taberî öğrencilerine eserine alabileceği nakillerin ancak onda birini almış olduğunu boş yere hatırlatmış değildi. (Taberî'nin şimdi elde bulunan tarihinin asıl uzun nüshanın bir muhtasarı olduğu şeklindeki yaygın kanaat eldeki metinle desteklenmiyor) Arif olana tavrını belirlemesi için tek bir söz yeterli olmuş olmalı. (Gibb'in dikkat çektiği gibi), modern tarihçilerin, ancak Taberî'nin eserinin keşfinden sonra onun ilgilendiği devrin çatısını kurabilmeleri rastlantı değildir. Ki Taberî de böyle olmasını istiyordu.

15. İslâmîleşmiş tarih metinlerinin incelenmesi daha yeni başlamıştır. Bertold Spuler, "Islamische und abendlandische Geschichtsschreibung," [*Saeculum*, 6 (1955), s. 125-37]. Modern Çağ-öncesi müslümanların modern Batılılarınki kadar potansiyel evrensellik taşıyan bir dünya görüşleri olmadığını göstermiş ve geniş bir bibliyografya sunmuştur. Fakat, makale birtakım çifte standart ve ihmallerle doludur. Franz Rosenthal, A *History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952) adlı eserini sadece Arap vak'anüvisleri, özellikle de Memlûk devri vak'anüvislerini esas alarak yazmıştır; fakat eser felsefî olarak tıkanıktır ve pek aydınlatıcı değildir; ayrıca aynı yazarın "Die arabische autobiographie," [*Analecta Orientala*, 14 (Roma, 1937), s. 1-40] başlıklı çalışmasına da bkz. D.S. Margoliouth'un *Lectures on Arabic Historians*' ı (Kalküta, 1902) çok daha ilginç, fakat yine de yüzeysel bir gözden geçirme çalışmasıdır. Hafif olmakla beraber, en işe yarar çalışma H.A.R. Gibb'in *Encyclopaedia of Islam*'a yazdığı, ve *Studies on the Civilization of Islam*' da (Boston, 1962) tekrar basılmış "Tarih" maddesidir. Dogma tarihi Helmuth Ritter ve arkadaşlarınca çalışılmış, fakat konuya sadece belli kaynakların birbiriyle ilgileri açısından yaklaşılmıştır, ki bu Claude Cahen'in *La Syrie du Nord*' da (Paris, 1940) Orta Dönemlerin belli vak'anüvisleri bakımından üslendiği bir işti.

hayat tarzından çok Abbasî sarayının hayat tarzından—kaynaklanıyor oluşundandı.

Şeriat-eksenli yaklaşımlar, zamanla, inceden inceye, soyut düşünce—genellikle ilahiyat ve felsefe analizleri—alanlarına sızdı. (Bunları daha sonra özel olarak ele alacağız.) Burada, şer'î ulemanın derdi, korunmaları fıkıhta yasal olarak belirlenmiş şer'î sınırları—uygun gördükleri yollarla—savunmaktı. Ki burada da, farklı bakış açıları olan birkaç rakip hizip ortaya çıkmıştı. Hakikaten, Hz. Muhammed (sav) örnek gösterilerek, Allah'ın belli görüşlere sahip olmayı tasvip ettiği gösterilebilirdi, ki çoğu dindar için bu kadarı da yeterliydi. Bunun yanısıra, çok sayıda ulema Kur'ân ve hadislerin izin verdiği konumların makul olduğunu göstermeyi üzerlerine görev biliyordu; ve bu çaba, sonuçta, ulemayı tam anlamıyla bir soyut düşünce dünyasına soktu.

Ve sonunda, şeriat-eksenli yaklaşımların, asıl çabalarının ana bileşenini ödünç aldıkları alana, yani kişisel bağlılık ve dindarlığa, dönüşlü etkileri oldu. Müslümanların kâinat içinde kendilerini tanıma ve vahye muhatap olma biçimleri, kendi içinde çok çeşitlilik göstermekle beraber, rengini şer'î ruhtan aldı.

4

MÜSLÜMAN BİREYİN DİNDARLIĞI: TARİHLE VE NEFİSLE YÜZLEŞMELER

750-945 civarı

Saray çevresinde, hayatın yüzeyi parlak ve süslüydü. Bunun edeb, yani kişisel zerafet idealini nasıl beslediğini görmüştük. Yaşantının dış görünüşlerine dair işlenmiş bir disiplin—yaşadığı binaları muhteşem bir şekilde bölümlere ayırma, mutfak takımları ile kılık kıyafette zarif renk ve biçimler kullanma, kullandığı kelimeler ile sunduğu fikirleri ustalıkla zarif kılma— bütün bunlar, gündelik hayhuy içinde ancak ve ancak gerçek güzellikle parıldayabilen bir tarz teşkil edebilirdi. İhtişamlı saray çevresi, bir rakipler dünyasının armağanlarından en latif, en ince, en hoş olanını çekip aldı ve sarayın kudretini korudu; ve onu besleyen refah içinde böylesi bir kültür tomurcuklandı. İmparatorluğun bir ucundan öbür ucuna, böylesi şeylere güç yetiren herkes, saray çevresinin yolunu izlemeye meyletti. Fakat, bu zevkli yüzey karşısında, ifadesini kişisel takvada bulan daha derin ve daha dağdağalı bir manevî sorumluluk alanı vardı. Çünkü, imtiyazlılar arasında olanlar dahil, hemen her erkek ve kadının mutlak hakikat namına bütün bu zerafeti parça parça etmeye meyilli isyankâr bir ruh hali vardı.

Saray çevresinin ışıltısı ve zerafeti, en sonunda, gurur ve hırs üstüne, işkence ve cinayet üstüne, sayısız söz ve amel yanlışlığı üstüne dayanır oldu. Zaten, İslâm âlemindeki imtiyazlı çevrelerin hiçbiri, benzer bir suçlamadan tamamen kaçamazdı. Gündelik hayat ne kadar güzel de olsa, ondan sıyrılma; kendi emellerinin sınırsızlığına mukabil kâinatın ihtişamıyla yüz yüze gelme; kendi varlığının en derin gerçekleri içinde kâinatın gerçekleriyle yüzleşme; hayatı ve ölümü kucaklayan radikal bir dâvâ bulma özlemi içinde olanlar vardı. Kimileri, tüm hayatlarını böylesi bir gayrete vakfederken; kabuğu işleyip satıhta kalmakla mutlu olanlar, meseleye daha bir sahip çıkanları, dünya içinde bir güç kaynağı olasıya kadar desteklediler. Böylece, kişisel dindarlık, müslüman şehirlerinin yüksek kültüründeki en aktif güçlerden biri halini aldı.

Müslüman devletinin ihtişamı ve kudreti, İslâm'ın ihtişamı ve kudreti olarak görülebilirdi ve sadık bir müslüman pekâlâ bütün bunları bu dünyada görmeyi umabilirdi; fakat belki de kozmik hoşnutsuzluğun itişini, yeni İslâmî davetin verdiği uyanıklıkla hissedenler, yine müslümanlardı. Yine de müslümanlar ne eski darkafalı takva sistemlerine, ne de Maniheizm'e geri dönmeye istekliydiler; çünkü, arayışlarına mukabil en büyük şevki, tamamen İslâm'ın içinde bulmuşlardı. Büyük monarşi tarafından temin edilen refahın ortasında ve çeşit çeşit fırsatların içinde, bağlanacak kozmik bir kudret arayan bu insanlar, bilginin ve güzelliğin arayıcıları gibi, kendi inisiyatifleriyle geniş bir alan buldular. Hz. Muhammed'in (sav) ve ilk müslümanların muazzam mirası, henüz gerçekleşmemiş hedefler gösteriyordu; ve Kur'ân'ı kendileri için bir mukaddes metin olarak kabul eden insanlar üzerinde, daima bir müşevvik ve bir uyarıcı oluyordu. Kur'ân'ın en son çağrıları, hedeflerine doğrudan erişmeye çalışmak üzere, birçoğunu harekete geçirmişti.

Burada, genel olarak dinden değil, sadece kişisel dindarlıktan—yani, bir kişinin manevî bağlılığından; onun tabiatın düzenini aşmak için bulduğu şeylere, hayatın nihaî anlamını ona kazandıran bizzat hissolunmuş kozmik bir boyuta, ilahî olana mukabele tarzından—söz ediyoruz. "Din," belirttiğimiz gibi, böylesi mukabeleler üzerinde odaklaşmış geleneklerin ayrı ayrı bütün şubelerini içine alır. Dinî cemaatler, müştereken, sadece nihaî mukabeleleri bünyelerinde barındırmakla kalmazlar, kurumları da içerirler; cemaat üyeleri kurumlara çok bağlı olsalar da, şahsen pek dindar olmayabilirler ya da kendilerine özgü belli sanat tarzlarına veya belli sosyal rollere veya belli kozmolojik beklentilere sahip olabilirler. Bunların kişisel dindarlığın yönelimini yansıtmaları muhtemeldir, ama diğer sosyal ve entellektüel gelenekleri de yansıtırlar. Dindarlık ahlâka da indirgenebilir; her ne kadar, ahlâk, bir insanın emsallerine yönelik özel davranış ölçüleri içinde zuhur ediyor olsa da. Dindarlık, efsane ve göreneğin bağnazca kabulü ile özdeşleştirilemez; ki bu, gerçek manevî duygu olmaksızın da başarılabilir; manevî duygunun, olsa olsa kısmî veya ara sıra gelen tezahürleri olabilir.

Kişisel dindarlık, her hâlükârda, dinin ancak küçük bir kısmından ibarettir. Yine de dinin özüdür. Çünkü, (alışılmış göreneklerin tarzıyla, veya başka türlü olsun olmasın) dini din yapan kozmik boyuta girilmesi; ve böylece bir dinî cemaatin tüm yapısının kendisini meşrulaştırması, kişisel bağlılık sayesinde olur. Dolayısıyla, kişisel dindarlık veya kişisel bağlılık adını verdiğimiz şey, bir bütün olarak medeniyette, en azından dinî geleneklerin büyük önem taşıdığı yerlerde, bir anahtar rolü oynar. Genelde kültürdeki değişmeler ve özellikle dindarlık halet-i ruhiyesi ile dindarlık üslubunda meydana gelen değişmeler, sıkı biçimde birbirine bağımlıdır. Dindarlık üsluplarını incelemek, sanat üsluplarını incelemekten bile daha zordur; fakat çok daha büyük bir önemi haiz olmaları da muhtemeldir.

Kimi fertlerde kişisel dindarlık, alelâde merak ve zevklere mukabil, sessiz, kendi halinde bir fon gibidir; başka bazılarında ise, varoluşsal bir tecrübe ve yönlendirici bir güç olabilir. Her iki halde, kişisel dindarlığın belki özel bir dinî cemaata bağlı oluşun sosyal sonuçlarından tamamen ayrı, kendine özgü sonuçları vardır. İki farklı dinî gelenek içerisinde benzer bağlanma tavırları ortaya çıkabilir, veya bunlar herhangi bir özel dinî gelenekten bağımsız olarak zuhur edebilir. Harun er-Reşid ve Me'mun zamanına gelindiğinde, İslâmî gelenek içerisinde birbirine kesinlikle zıt birkaç kişisel dindarlık ve bağlanma üslubu ortaya çıkmıştı. Bu dindarlık üsluplarından hiçbiri, her birisinin mensupları yegâne gerçek İslâm'ı onun sunduğunu ileri sürdüyse de, basitçe "İslâm"la özdeşleştirilemez.

Devrin değişik dinî bağlılık biçimleri, bilhassa müslüman cemaatı içerisinde, yekdiğerine hız verdi ve onu zenginleştirdi. Bu biçimler değişik sosyal çıkarlar ve diğer tür baskılar ile etkileştikçe büyük monarşinin ve onun beslediği mağrurâne sosyal ve entellektüel hayatın kaderine kesin kıvrımlar kazandırdılar. Fakat bu devirde ortaya çıkan değişik dindarlık biçimlerine, bilhassa dikkatle bakılmalı, çünkü hepsi o zamandan başlayarak, her tarafa yayılırcasına, müslüman hayatının tüm örgüsü içerisine girdiler; onların unsurları, ekseriya, onları geliştiren özel gelenek gölgede kaldıktan veya silindikten sonra da, uzun süre devam ettiler.

DİNDARLIK ÜSLÛBUNUN DİNÎ BAĞLILIKLA İLİNTİSİ

Birşeye, ona bağlanma şeklinde mukabelede bulunmak kaçınılmaz olarak, hayli kişisel bir eylemdir. Estetik değerlendirme durumunda olduğu gibi, her ferdin özel bir eğilimi vardır. Kimi şahsiyet tiplerinin dindarlığı, bir ilahî güzellik duygusunun şaşaalı biçimde ifade olunmasına varır; başkalarında, ilahî Nur içinde gündelik bir yürüyüş, esasen, kişisel ilişkilerinde nezaketlilik şeklinde ortaya çıkar. Her ne dinî bağlılık olursa olsun, bütün bağlılığını ifade tarzları, münasip düştükleri bu şahsiyetler içinde tekrar ve tekrar tezahüre meyillidirler. Bağlılık şeklinde mukabele, samimî olmak kaydıyla, kişilere göre, sonsuz bir değişkenlik arzeder.

Bununla beraber, bağlanma şeklinde mukabele biçimleri, dinî gelenekten dinî geleneğe, kültürden kültüre, ve hattâ sınıftan sınıfa da değişir. Değişen, basitçe görenek ve akide değil, bizzat kişisel bağlanma üslubudur. Sanatın durumunda buna paralel birşey bulunur. Meselâ, İtalyan Rönesansının sanatı, bütün kişisel farklılıklara rağmen, kendine özgü bir üslub gösterir. Hiç şüphesiz, pek çok sanatçının kişisel eğilimi o sıralar gündemde olan beklentilerce paramparça edildi, ve bu sanatçıların bilkuvve var olan dehaları, fiile dökülemeden gelişmemiş halde kaldı. Aynı zamanda, kayda değer bir meşrep

ve mizaç farklılığı yelpazesi, üslubun çizdiği kalın çizgiler içerisinde dahi ifadesini buldu. Dindarlıkta ve bağlanmada olan da, böylesi birşeydi. Galiba, bazı ruhlar bir gelenek veya bir dönem içinde nisbeten kenetlendiler ve yekdiğeri içinde kendilerini tamamen ifade etmeye teşvik edildiler; her bir dindarlık üslubu içerisinde, kayda değer bir kişisel değişkenlik dizisi söz konusu olsa bile. İslâm, Protestanlık gibi, meselâ manastır hayatını pek uygun bulmamıştır. Her iki gelenekte, Katolik veya budist olsaydı kesinlikle keşiş olurdu denecek durumdaki fertler, bağlılıklarını ifade için başka biçimler bulmuşlardır; fakat bu biçimler muhtemelen onları tatmin etmekten uzak kalırlar ve her hâlükârda güçlü bir biçimde, hâkim manastır-karşıtı dindarlığın rengini bürünürler.

Sadece bütün olarak dinî gelenekler değil, onlar içerisindeki değişik altgelenekler de, kişisel farklılıkların içerisinde ifadelerini bulmaları lâzım gelen ayrı dindarlık üslupları geliştirmişlerdir. Bu üsluplar, bir bütün olarak gelenekçe oluşturulan geniş çizgiler içerisinde kalırlar, ama yine de kendi aralarında bile hayli değişiklik arzedebilirler. Bu yüzden, hırıstiyan dindarlığı daima kişisel kefâret (redemption*) tecrübesi üzerine bina edilmiş ve onun rengini almıştır. Fakat bu, bir taraftan Katolik kilise ayininde ve diğer taraftan evanjelik Protestanlıkta hayli farklı biçimler almıştır; ve Protestanlık içersinde, onaltıncı yüzyıl Püritenlerinin katı ve entellektüel içerikli vaaz tarzı, daha sonraki Amerikan ihya hareketlerinin "cûş u hurûş"undan çok farklı idi. İslâm'da, belirli kalın çizgiler içerisinde, aynı türde bir çeşitlenme vuku bulmuştur.

Böylesi farklı üsluplara sadece farklı sosyal düzeyler ve farklı tarihî vaziyetler yol açmayabilir; bir gelenekteki etkileşim oyunu sürecektir, tâ ki farklı mizaçlar tek bir ortam içerisinde bile ifadesini bulsun. Genelde belirli bir kültürel gelenek, özellikle de bir dinî gelenek, ilkin az ya da çok ortak bir mizacı olan insanlar arasında tutunur. Fakat eğer gelenek bir nüfusun geniş bir kesiminin bağlılığını kazanırsa, ikinci ve üçüncü nesilde, varisleri arasında tekrar tezahür ettikçe, bütün mizaçlar muhtemelen tüm beşerî mizaçlar dizisinin tazammun ettiği bütün doğrultularda yeniden yorumlanacaktır. Herkesin sadakat gösterdiği tek bir formül, farklı cihetlerde, tamamen zıt anlamlar taşımaya başlayacaktır. Geleneğin bütünselliği, böylesi bir sürece sınır koyar; ki, böylece, belirli herhangi bir gelenekte, bütün mizaçlara eşit ölçüde meydan verilmez; ancak yine de süreç, katı bir iç disiplin teşebbüsünde bulunan bir grubun birliğini zayıflatmaya yeterli farklılıkların gelişimine normalde müsaade eder. Nitekim, Yüksek Halifelik Döneminin toplumunda müslümanlar içerisinde gelişen dindarlık üslupları arasındaki farklılıklar, kısmen sosyal düzeyle-

* Redemption: Hıristiyan akidesinde, insanların günahlarının, Hz. İsa'nın (as) çarmıha gerilmesiyle affedildiği itikadı. [çev.]

ri ve iktidarla ilişkileri yansıtıyordu. Dahası, farklı mizaçları da yansıtıyordu; ve oluşan ana gruplar, hemen her toplumda vuku bulan farklı hayat anlayışlarının yansımaları olarak tarif edilebilirlerdi.

Yüksek Halifelik devirlerinde müslümanlar arasında dindarlık üslubu bir hayli çeşitlilik arzediyordu; bununla beraber, belirli hareketler, hadiselerin seyri içerisinde birer biçim verici unsur olarak temayüz ettiler. Maniheizm gibi bir hareket, kendi çizgisinin dışına taştı; fakat en aktif hareketler yine İslâmî çerçeve içerisinde yeşerdi. Müslümanlar, o sıralar yeni kalıpların yaratıldığı bir mayalanma devri yaşıyorlardı —bir dinî bağlanma olarak, İslâm'ın kendisi, bu zamanda öylesine hızla sayıları katlıyor ve çok farklı geçmişlerden gelen insanları öylesine kendine çekiyordu ki, o yüzden şaşırtıcı olmayan bir vâkıaydı bu. Çoğu mayalanma devirleri gibi, bu devir, mevcudun içinde derinleşmekten ziyade, yeni bir yaratıcılığı tercih etti. Fakat, onca çeşitliliğe rağmen, yine de İslâmî daire içerisinde iki ana dindarlık tipinin vücut bulduğunu görebiliyoruz. Bunlardan biri, mistikti, o sıralar henüz hâkim değildi. Diğeri kerigmatikti, ikrara dayalıydı, tarih üzerinde odaklaşmıştı. İslâmî takva, İran-Sâmi geleneğinde alışılmış olandan bile fazla, güçlü bir tarih şuurunu yansıtıyordu; bu şuur o tür bir şuurdu ki, gayrimüslim geleneklerde o sıralar gittikçe azalıyor ve tarihsel açıdan aktif çoğu sınıf tarafından da, İslâm'ın lehine, terk olunuyordu.

Biz, "dinî" terimini, ilk etapta, meselâ *kozmos (âlem) olarak algılanan bir çevredeki kişi* nin rolü üzerinde odaklandığı ölçüde, *hayata-yönelimli* herhangi bir tecrübeye veya davranışa uygulanır biçimde tanımlıyoruz. (Yani, kabaca "din" denilen heterojen olgunun özü olarak.) "Dinî" mukabelenin, bu temel anlamda, en azından üç ayrı tarzda ortaya çıkabileceğini ilave etmek gerekir. Ki bu üç tarzdan her biri, İslâmî takvada belirli bir rol oynamıştır. Bunun için, dinî tecrübe ve dinî davranıştaki üç unsuru birbirinden ayırt edebiliriz; bu unsurlar, birbirini tamamen dışlıyor değildir—gerçekte, her biri diğerini öngörür—fakat her biri dinî tecrübenin farklı işaretler. Bu unsurların her biri, bir dinî gelenekte veya hattâ bireysel bir dinî gelenekte belirleyici olabilir, diğer ikisi de o noktada ona tâbi olur; ve söz konusu unsur, belirleyici olduğu ölçüde, bahsi geçen dinî tecrübenin veya dinî davranışın tüm biçimini belirler.

Nihaî nokta, süregelen kozmik kalıplarda ve yinelenen *tabiat* içinde (sosyal tabiat dahil) aranıyorsa, *paradigmayı izleyen* unsura atıfta bulunabiliriz: sembolik veya karşılıklı etkileşim halindeki paradigmalar olarak efsaneler ve görenekler aracılığıyla, kalıcı doğal (ve kültürel) çevre, kozmos olarak ifade edilebilir. Meselâ, kul, camide ve secde anında yüzünü Mekke'ye çevirdiğinde, sembolik olarak, kendini doğrudan Allah'a yöneltmiş —Ona teslim olmuş— ve hepsi yüzünü aynı şekilde Ona çeviren müslümanlarla doğrudan

münasebete geçmiş halde tahayyül eder; ve böylece kozmosun âhengini bir nebze kendi hayatına taşır. (Bazı yazarlar, bundan sanki dinin en mükemmel ifadesiymiş gibi söz ederler.)[1]

İkinci olarak, nihaî nokta müsbet manevî taahhüdlerle beraber *tarih* içinde, belirli olaylarda arandığı zaman, *ikrara-dayalı* unsurdan söz edebiliriz. Bir karşılık olarak, çevre, özellikle tarihî toplum, hep olduğu ve de olacağı gibi, asıl halinden daha radikal biçimde görülebilir ve birey bu çevrenin gerçekliğine mukabil gelecek yeni usuller, yeni yollar bulmaya davet edilir. Meselâ, kul Kur'ân'ı okudukça anlar ki, şu dünya nimetleri fanidir ve hesapları sorulacaktır; ve de bu dünya kendisine tevcih edilen hiçbir tazime ve takdise lâyık değildir; o halde fert bütün bu dünyevîliklere yaltaklanmayı bırakıp sadece ve sadece Allah'a yönelmesini sağlayacak bir yol bulmalıdır. Bu *ikrara-dayalı* unsur, tek Allah inancına dayalı semavî gelenekler açısından önem taşır (ve bu yüzden kimi ilahiyatçılar, onun sadece "*paradigmayı izleyen*" anlamında tanımlanan bir "din"i aştığını dahi ifade ederler.)

Son olarak, objektif (nesnel) nihaî nokta, *nefsin* terbiyesinde, enfüsî uyanıklık halinde aranıyorsa, kişisel takvada *mistik* unsurdan söz edebiliriz; nefsini terbiye ile, yani kendi vicdanını keşif veya kontrol ederek, insan, kendi nefsinin derinliklerine girip daha geniş anlamlara erişebilir. Meselâ, kul, Allah'ın yaratıcı kudreti ve kendisinin acziyeti üzerine tefekküre dalınca, vücudunu noktalar arasında yüzen bir noktacık olarak hissetmeye başlar; o ana kadar düşündüğü hedefler bu haldeyken öylesine abes, öylesine anlamsız gö-

1. Bu öncelikle Almanca'dan İngilizce'ye *The Sacred and the Profane* olarak (New York, 1959) tercüme edilen *Le Sacré et le Profane* 'da (Paris, 1965) Mircea Eliade tarafından müzakere edilmiş bir tarzdır. Clifford Geertz'in "Religion as a Cultural System" (bkz. *Antropological Approaches to the Study of Religion,* ed. Michael Banton, New York, 1966) adlı ışık tutucu çalışması, aynı veçhile yalnızca paradigmayı izleyen tarzı tarif eder—diğer unsurlar ise "paradigmayı izleyen" unsur uyarınca yorumlanır. Sırası gelmişken belirtelim ki, Geertz'in bu çalışması zımnen bizim "din" dediğimiz şeyden daha geniş bir olgusal alanı içerir; çünkü sözünü ettiği şeyler bütünüyle bizim hayata-yönelimli dediğimiz şeylere uyar. Meselâ, aynı şey Sovyet komünizminin (sosyalist gerçekçilik, v.s. dahil) paradigmayı izleyen boyutuna, bir değişmeyle veya hiç değiştirmeden uygulanmıştır. Eğer birisi tam olarak resmen tanınabilecek bir kültürel "perspektif" arıyorsa, onun yaptığı gibi, bu olması gerekendir; ve bizim "dinî" dediğimiz şey, onun gösterdiği daha tam bir "hayata yön verici" kategorisi içerisinde sadece bir altbaşlığı temsil eder. Burada dinî olan şeye, paradigma-arayan olsun, tebliğe dayalı olsun veya mistik tarz içinde olsun şu ilave edilebilir: burada her bir tarzın karşılığı kimi şeyler insanın bir kozmos içindeki rolünü çok az vurgulayan din-dışı bir hayata yönelimli davranış içinde ortaya çıkabilir. (Belki de, "kendi kendine nüfuz" davranışına bir örnek olarak, meselâ belirli psikoterapi türlerini içeren mistik davranışa atıfta bulunabiliriz.

rünür ki, Allah'ın kendisinden istediği şeyleri yapmak, onun için artık bedihî ve de kolay oluverir.

Dine ancak tâlî bir önem veren çoğu müslüman arasında, dinî davranış, çoğunlukla paradigmayı izleyen tarzdadır; yani, diğer iki unsur paradigmayı izleyen unsura tâbi olma eğilimindedir: kişi Kur'ân'daki bir emrin farkına vardığı veya enfüsî uyanıklık haline eriştiği ölçüde, bu en başta onun paradigma-arama tecrübesini takviye eder; hele hele, bu evrensel bir model olan şeriatın içinde ifade edilmeye başlanınca... Fakat büyük İslâmî takva gelenekleri, en çok ya "kerigmatik" ya da mistik bir tarz içinde doğup geliştiler—bu gelenekler karakteristik olarak, ya bir tarih anlayışına ya da mistik bir nefis anlayışına mukabelede bulunmayı ifade etmişlerdir. Müslümanların manevî hayatındaki biçim verici unsurlar, en çok bu iki tarzdan biri içinde var olmuştur; ve sıradan biri, kendi manevî şuurunu derinleştirdiği ölçüde, bu iki tarzdan birine veya diğerine yönelmiştir.

A. İKRARA-DAYALI YÖNELİMLER

Yüksek Halifelik Döneminin en önde gelen kişisel dindarlık geleneklerinde, ikrara-dayalı bir yönelim göze çarpar: bu insanların belirli olayların akabinde vahyedilen manevî emirlere adanmışlıkları, onların dinî şuur ve davranışlarının mahiyeti açısından belirleyici rol oynuyordu. Bu, demek değildir ki, paradigmayı izleyen unsurlar ve hatta kimi mistik unsurlar, bu geleneklerde bütünüyle etkisizdi. Gerçekte, paradigmayı izleyen unsur, zaman zaman en fazla önemi haizdi. Fakat bütün bu gelenekler içinde, ikrara-dayalı gelenek, en azından Tarım Çağının en ziyade dinî yaşayış tarzıyla kıyaslanamayacak derecede büyük bir rol oynuyordu.

DİN-EKSENLİ DÜŞÜNEN KESİMLERİN DİNDARLIĞI: İNHİSARCILIK

Tâ Mervanîlere yönelik din-eksenli muhalefetten başlayarak, birçok nokta, dinî meseleler içinde ifade edilmişti. Abbasîlerin ilk zamanlarından itibaren, muhtelif düşünce okullarının veya hiç olmazsa bir yahut başka bir önde gelen akidenin taraftarlarının mevcudiyeti mâlûmumuz olmuştur; ancak bunlar arasından asıl dinî halet-i ruhiyedeki gerçek farkları yansıtanlarını bulup çıkarmak bazan zordur.[2] Yine de, bu okullar, İslâm'ın tarihî çağrısı karşısında müştereken yoğun bir hissiyata sahiptiler. Müslümanlar arasındaki dinî

2. Çok sıklıkla olduğu gibi, her türlü gruplanma nüansı, mücerret bir görüşten temel bir düşünce okuluna veya hatta organize bir dinî kütleye varıncaya kadar, herhangi bir tür veya derece veya gruplama ayrımı olmaksızın, uzmanlarca bir 'sect' diye anılır. Bu, anlamsız karışıklıklara yol açabilir.

üslup farklılıkları bile, sıklıkla, Mervanî devirlerindeki din-eksenli düşünen kesimlerin geliştiği fırkacı gelenekler temeliyle doğrudan ilişkili idi; bu farklılıklar, onların insan hayatının sosyal ve tarihî boyutunu müştereken vurguladıklarını gösteriyordu. Bu okulların hepsi, ilahî kudretin nesil be nesil insan topluluklarının kaderi üzerinde hükmünü nasıl da icra ettiğini görüyorlardı; fakat farklı farklı görüyorlardı. Bu yüzden, imamete dair siyasî ihtilâf, en kişisel düzeyde bile, pek derin sonuçlara yol açabilirdi.

Sosyal ve tarihî yönelim, din-eksenli fırkalardan doğan bütün hareketlerin dindarlığına renk vermeyi sürdürdü. Bu renk verme söz konusu dindarlık üslubuna, debdebe ve şatafattan, veya eşitlikçi bir bakış açısıyla bakınca toplumun yozlaşmasının alâmeti görülebilecek aristokratik kültürün sair ayrıcalıklarından bağımsız, katı bir umumî terbiye ölçeği isteyen; sade, şatafatsız bir kıvam kazandırdı. Bu yönelim, genelde, süregelen tek Allah inancına dayalı geleneğin sosyal hedefleri açısından İslâm'ı mükemmel bir vasıta kıldı.

Daha eski kimi gelenekler tabiat efsanesi üzerinde odaklanan bir temayülle, köylü kültlerine indirgenirken —veya öylece zenginleştirilirken— saf kişisel hayatın tam bir sosyal örgüyle kaynaştırılmasını isteyen eski arayış, müslümanlar arasında, hepsinin üstünde mütâlaa ediliyordu. Dolayısıyla, İran-Sâmi popülizmi kişisel ahlâkçılığıyla beraber, onlar arasında olağanüstü tutarlı bir yeşerme idrak eder hale geldi.[3] Bu popülizmin bir tarafı, gerçek yaratıcı âna — vahiy ânına ve vahyedilen şeye — bağlandığı kabul edilen gerçek cemaatın ahlâkî inhisarcılığına dayanan olağanüstü biçimde yoğun bir anlayış içinde ifadesini buldu. Gerçeklik ve geçerlilik ancak bu cemaattaydı; fakat ona bağlılıktan hissesini alan bir kimse, bu bağlılık sayesinde sadece sosyal açıdan değil, aynı zamanda kozmik açıdan, inananlar arasındaki yegâne gerçek farkın takva derecesi olduğu bir düzlemde, bu bağlılığı reddedenlerin üstünde oluyordu. Müslümanlar, kendilerini, yeniden müşrikleşmiş zımmî toplulukların ortasında, Hz. İbrahim'in (as) inancının müdafileri olarak gördüler.

Bu inhisarcılık, eşit derecede önemli iki beyanın birleştirildiği şehadet bildirisinde aksettirilir: "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın resûlüdür." Esasen, bu ibareler farklı düzlemlerde ifade edilebilirdi —ve bazı ender hallerde ifade edildi de— : ilk ibare evrensel olarak, ikincisi özel bir durum olarak; o halde, başka herhangi bir peygamberin ismi bir şehadet olarak, ilgili ibareyi geçersiz kılmaksızın, ikinci ibare içinde pekâlâ eşitçe ikame olunabilirdi. Diğer peygamberlerin konumu inkâr olunmayabilirdi. Fakat, uygulamada, dindar müslümanlar, diğer peygamberlere ihsan edilen vahiy

3. *History of Religion*, 3 (1964), 220-60'daki "Islam and Image" adlı makalemde, bu mülahazayı ayrıntılı biçimde geliştirmeye çalıştım; maamafih, zaman boyunca gelişimin anlamı, orada büyük ölçüde eksiktir.

ânlarından türeyen geleneklerin, Hz. Muhammed'e (sav) gelen vahiyden türeyen gelenekle kıyaslandığında, sınırlı bir meşru geçerlilikten daha fazla birşeye sahip olduğunu kabul edemezlerdi. Bu yüzden, ikinci ibare, lafzen taşıdığı zahirî anlam içinde bütünüyle görünmeyen bir güç taşıyordu: mesele sadece Hz. Muhammed'in (sav) halihazır *risaleti* değildi, ama aynı zamanda Allah'ın birliği ile bir çizgiye konması gereken ikinci ebedî gerçek olarak Hz. Muhammed'in (sav) resul oluşuydu. Daha önceki peygamberlerin risaleti, *Hz. Muhammed'* in (sav) risaletinin soluk bir neticesiydi. Her müslümanın hissesini aldığı böylesi bir müslüman konumunda, metanet ve zillet kabul etmez bir izzet vardı: tek başına o, bütün kâfirlerin zıddına, emaneti üstlenmiş, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmayı kabul etmişti; başkaları ise aslında tam bir insan bile değillerdi. Bir müslüman bu dönemde aktif siyasî idareci değilse bile, müslüman idareci zümresiyle eşit bir konumdaydı ve de bu kozmik statüyü ortaklaşıyordu.*

Aynı inhisar yaklaşımı, İslâmî takvada —bir dereceye kadar, en azından, herkesin sözünü ettiği ve tahsilli hiçbir elitin hakikaten tekeline alamadığı— Kur'ân'ın oynadığı karşı konulmaz merkezî rolde ifadesini buldu. İslâm-öncesi tek-tanrıcı tecrübe ve irfanın tamamı, İslâm'ı bina etmede kullanıldı; ki bu yüzden o, en popülistik biçimiyle İran-Sâmi tek-tanrıcılığı olarak tarif edilebilir—yine de geleneğin bağlılık noktası olarak, Kur'ân'ın yerini başka herhangi birşeyin ihlâl etmesine izin verilmedi. Kur'ânî sûreler, aslında yanlış tefsir edilebiliyor; ve Kur'ân, Kur'ân-dışı bakış açılarıyla da okunabiliyordu. Meselâ, önyargısı olmaksızın Kur'ân'ı okuyan biri, onda biraz ressama ve heykeltraşa, ama en fazla da şaire itiraz ve red görürdü; oysa Yüksek Abbâsî Döneminde müslüman dindarlığı bu yargıyı genelde reddetti—bu yaklaşım Kur'ân'daki yalnızca bir kültün ifadesi olan sembolik taşların heykeltraşlığa hamledildiği noktasına kadar uzanıyordu. Böylece, sonraki nesiller, geriye bakarak, onların kendi önyargılarını nasıl Kur'ân'a yamadıklarını görme fırsatı buldular. Yine de bütün bunlara rağmen, Kur'ân'ın temel emirleri güçlü bir biçimde algılandı ve İran-Sâmi birikimi, bu belge aracılığıyla kanalize edildi. O halde İslâm, çoğu dindarca hissolunduğu üzere, Kur'ân'a ve Kur'ân'ın mesajına mukabele ve sadakat olarak da tarif edilebilirdi.

* Bu paragrafta ifade edilen "kelime-i şahadet" yorumu, tarihî gerçeklerle çelişmektedir. Bizatihî Hz. Muhammed'in kendisi ile diğer peygamberler arasında "iyi-daha iyi" kabilinden mukayeseleri men ettiği; bilakis onun risaletinin İslâm dünyasında tüm peygamberlerin risalet ve/veya nübüvvetinin hâtemi, mührü olarak kabul ve teslim olunduğu tarihî bir gerçektir. Bu bakımdan, sadece Hz. Muhammed değil, tüm peygamberler İslâm peygamberidirler. Nitekim, vahiy de bunu emrediyor: "Onun peygamberleri arasında hiçbirini ayırd etmeyiz." [Bakara sûresi, âyet 285]. Ayrıntılı bilgi için, bkz. Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı* , (çev. Nazife Şişman), İstanbul, İz Yay., 1991, s. 297 [çev.]

KUR'ÂN'IN GÜCÜ

Kur'ân'ın çağrısının muhkem olduğu apaçık ortadadır. Eski Mekke ve Medine Araplarına yönelik çağrı gücünü Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan yerleşik ülkelerin tâcir ve sanatçılarına belki de aynı yoğunlukta taşıdı. Diğer pek çok dinî gelenekte vuku bulduğu üzere, Hz. Muhammed'in (sav) çevresinin nisbeten entellektüel olgunluğa sahip olmayışı—ki Kur'ân bunu baştan başa apaçık gösteriyordu—Kur'ân'ı insan hayatına dair temel hakikatlerini aydınlatmaya hasrettirdi. Sade ve şatafatsız haller, gündelik benzetmeler, kara cahillerce bile doğrudan anlaşılabilirdi. Belki de daha önemlisi, insanların müştereken sahip olduğu barbarlığı veya asaleti konu edinip asaleti hükümferma kılmak üzere, tahsilli bir elit zümre içinde işlendiği şekilde, estetik ya da ahlâkî uyanıklığın incelikleriyle hiçbir zihnî meşguliyet yoktu. Bir hırsızın elinin kesilmesi hususunda Kur'ân ne ince özürler, ne de (müfessirlerinin yaptığı gibi) şer'î keyfiyete dair incelikler sunuyordu; bir şer'î hüküm olarak vaz'edilen bu hadd, sıradan insanın anlayacağı şekilde böylesi bir biçimde sunulan adalet talebine cevap vermek üzere Medinelilerde mevcut olandan daha iyi bir yol bulduklarını hissedenlerin bile, cevaplarının cidden o kadar dengeli mi, yoksa belki de duygusallık veya hatta ikiyüzlülük ile lekedar mı olduğunu durup düşünmelerini gerektiriyordu.

Çünkü Kur'ân, Mekke ve Medine'de olduğu gibi, azametli bir davet konumunda olmayı sürdürdü. Kendi biçimi içinde, hattâ Hz. Muhammed'in (sav) hayatının son bulmasıyla beraber fiilen vahyin de sona erişinden sonra bile, olguların ve kuralların sâfî bir beyanı olmaktan çok; bir olay, bir fiil olmayı sürdürdü. Asla bilgilenme için veya ilham için okunmaya hasrolunmadı; bilakis ibadet içinde, bir bağlılık fiili olarak okunmaktaydı; ve de İslâm'ın kuruluşu artık mazide kaldığı için, sadece kutsal bir otorite kaynağı durumuna da düşmedi. İslâm'ı kabul edip kendisini ciddiye alanlar arasında aktif bir rol oynamayı sürdürdü. Herhangi birinin Kur'ân'la meşgul olduğunda yaptığı şey, ona göz gezdirmek değil, onun aracılığıyla kulluğunu yerine getirmekti; onu pasif bir şekilde ele almak değil, onu hıfzederek kendi dünyasında onun mesajını geliştirmekti; vahiy hadisesi, Kur'ânî teyidleri yeniden yaşayan bir mü'min için, ibadet fiili içinde, her zaman yenileniyordu.

Dolayısıyla, ibadet eden kişi hangi Kur'ân sûresini okuduysa sûrenin içinde, Kur'ân'ın biricik kitlesel daveti, o insan için pekiştirilmiş oluyordu: bu davet, en iyi, *tevhid* —Allah'ın birliği— kelimesi içinde hülâsa edildi. Kul, Hâlıkımızın hükümranlığının ve Onun bizden istediği şeylerin, bizim karşımıza, herhangi bir rakip, herhangi bir aracı norm kaynağı, herhangi bir daha önemsiz görev olmaksızın çıktığını böylece yeniden anlıyordu; bu yüzden her ferdin "Kur'ân'ı tekrar okuduğu her zaman Kur'ân'la yeniden tanış-

mış olduğu" tezine göre davranmayı biliyordu. Kur'ân'ın bu daveti kendi üslubu içinde sunan ve aydınlatan her âyeti, bunu müştereken yaşanan hayatın sayısız ayrıntısına uyguladı, yahut bunu tabiat ile tarihe dair ibret dersleri sunmak suretiyle öngördü.[4]

Kur'ân'ın eşsiz tesiri, bir insanın tüm dikkatini kendisinin yegâne ve herşeyi kuşatıcı davetine çekerek, İran-Sâmi geleneklerinde büyüyen tasvir düşmanlığı (ikonofobi) hareketine—onların takvasını temsil eden ve İslâm içinde tam kemale ermiş olan putu andırır şeylerden kaçınma hareketine—tamamen dinî bir keyfiyet getirdi. Tasvirlerin kullanımı, doğa ilahları ile bağıntısından dolayı, semavî din geleneğine uygunsuz düşüyor şeklinde algılanabilirdi; fakat, Kur'ân'ın huzurunda, bu tasvirler, böylesi herhangi bir bağıntıdan tamamen ayrı olarak, doğrudan zihin çelici birşey halini aldılar. Çünkü, Kur'ân davetini sunduğu Vâhid'in bir duyarlılığı barındıran yegâne somut simgesiydi.

Bu davet, manevî bir davettir. Eğer Kur'ân'da tabiatta görülen güzelliklere, nimetlere yöneltildiysek, bu sadece Allah'ın cemalini sena edip övebilmemiz yahut Onun hikmeti karşısında huşu ve hayranlık duyabilmemiz için değildir; ilahî kanunlarına itaat etmemiz için, Onun mutlak kudretinden haberdar edilmemiz içindir de. Manen daha duyarlı bir fertte, düşüncelerinin münhasıran Kur'ân üzerinde odaklaşması, tüm kişiliğine biçim vermeye muktedir, karşı konulmaz bir manevî güç husule getirir. Bu yüzden, Kur'ân etrafında biçimlenen ibadette başka herhangi bir sembolü onunla aynı çizgiye koymak, istenildiği kadar bu semboller dürüstçe uluhiyetin diğer veçhelerine işaret ediyor olsalar dahi, ister istemez, insanların iç dünyalarındaki sembolik itilimler arasında, bu yoğun dinî bağlanmanın doğurduğu enerjiyi zayıflatabilir, başka yöne kaydırabilir ve en sonunda söndürebilir. Duyguların böylesi alter-

4. Batıda Kur'ân'ın geleneksel okunuşuna alternatif temin edebilecek, modern bilimsel bakış açısıyla ele alınan bir Kur'ân etüdüne acilen ihtiyaç var. İngilizce'de halen var olandan daha iyi bir tercümemiz olacak olsa bile, okuyucunun aradığı şeyi gösterecek kapsamlı bir "Kur'ân rehberi"ne ihtiyaç duyacağız. Halihazırda, elde böyle bir çaba, egzotik klasikleri Batılı genel eğitime sunma tarzlarını gösteren *Approaches to the Oriental Classics* (W.T. de Bary, ed., Columbia University Press, 1959) adlı kitapta temsil edilir. Orada, Arthur Jeffrey, ki Kur'ân metni üzerinde bir filolojik otoritedir, diyor ki, Kur'ân'a dair genel bir incelemeye tevdi edilen şey, münhasıran onun müslümanlar arasındaki muazzam prestijidir. Jeffrey, ona ne dinî, ne de edebî bir değer veriyor. Onun prestijini, mutlak teolojik statüsünden kaynaklanıyor olarak açıklamaya çalışıyor, fakat bizzat bu statünün açıklanmış olması gerektiğini söylemiyor ki, Kur'ân, ciddî insanların ona öylesi mutlak bir teolojik statü tanımaya istekli olmasından önce, kendinden kaynaklanan kayda değer bir prestij kazanmış olmalı.

natiflere açık bırakılmaları, Vahid'in huzuruna varışın alternatif vasıtaları değildir; aksine, bu durum Vahid olan Allah'a ve Kur'ân'ın manevî taleplerine sadakati bölüp zayıflatıyordu. Muhtemelen, denilebilir ki, İslâm'ın gelişimi için öylesine temelli bir nokta teşkil eden Allah'ın birliği (tevhid) doktrini, büyük ölçüde, en iyi ifadesiyle, ubudiyetin birliğinin teolojik ifadesidir; kulun, kendi üstünde Allah'ın rububiyetini idrak edişine karşı tam bir mukabelesidir.

Dolayısıyla, temelinde Hıristiyanlığın dinî ayinlerle —ki, bu din ayinlerin öngördüğü rahip mesleğini ayinlerden ayrı tutmuştu— kazandığı üzere, ilahî-beşerî münasebetinin daha sınırlı farklı tezahürlerinin böylesine sembolik bir biçimde ifade edilmesini, Kur'ân hoşgörmedi. Daha sonra da, Protestan Hıristiyanlıktakine bir nebze benzer bir hareketle, ister istemez, sanatlar içinde temsil edilen sair sembolik ifadeleri de dışladı. Fakat dindarın hissiyatı, ibadet hizmetinin ve ibadet edilen yerin ötesine sirayet etti. Tüm bir hayat dinî ruhtan nasiplenmeliydi; bu ruhun daha derin mukabelelerine davette bulunarak, hiçbir yerde Kur'ân'a rakip olabilecek herhangi birşeye müsamaha edilmemeliydi. Tüm muhayyileye dayalı hayata—bilim ve kurgu, müzik ve resim—şüpheyle bakıldı. Buna göre, kendi içinde doğru olabilen bir sanat, ne sadece duyguların saf bir çeşnisiydi, ne de sadece ruhu uyandırırdı; bütün sanatlar putçuluğun incelikli bir biçimi olduğundan, potansiyel olarak, Kur'ân'ın rakibiydiler. Ve ne de bilim tamamen merakın, tecessüsün nesnel bir tatminiydi; insanı manen tek-kafalı biçimde kendine sadâkat göstermeye çağırıyordu. Dindar (müttaki) kişi, böylece, göründükleri her yerde bütün bilimlerden ve sanatlardan ve gerçekte yüksek kültürün Kur'ân'ın celbettiği manevî maksatlara açıkça talip olmayan bütün veçhelerinden, pekâlâ korkup çekinebiliyordu.

Son olarak, Kur'ân üzerinde yoğunlaşan bu ibadet tarzının birliği, bizzat dindarlığın bu ibadet tarzına hasredilmesini doğurdu: eğer İslâm içerisinde hiçbir rakip ibadet tarzı hoşgörülür değil idiyse, o halde, Kur'ânî ibadetin koruduğu bir ibadet tarzına rakip dinî cemaatların meşruiyeti pek kabul edilemezdi. Allah'ın birliği inancı, tek bir ibadet ortamını ve tek bir âbidler cemaatini tazammun ediyordu.

KUR'ÂNÎ TAKVANIN BİR İFADESİ OLARAK ŞER'ÎCİLİK

Onunla ciddî biçimde ilgilenenlerin çoğunda, bu manevî tecrübe, İslâm'ın inhisarı için şüphesiz en güçlü saikti: İslâm'ın inhisar altına alınması yani onun bütün kült imajlarından hariç tutulması ise, daha genelde Kur'ân'a rakip tüm sembollerin ve tüm rakip toplulukların dışlanması demekti. Ancak, sayıca çok az olan bu insanlar kendi başlarına olsaydı, bu inhisarın bir

nebzesini bile yapamazlardı. Eğer hissiyatlar bir ticarî ortamda beslenmiş olan popülizmin daha genel eğilimleriyle çakışmamış olsaydı, bu başarılmayacaktı: bu genel eğilim, doğal olarak gerçek bilim ve sanatın tümünü içeriyor olması gereken aristokrasiye, debdebeye, ayrıcalığa karşı itimatsızlık mânâsı taşıyordu. Ayrıca, sosyete kesimindeki yüksek kültürün ihtişamı yerine, en sıradan adamın hayatında, günlük manevî münasebetlerinde izzet ve itibarını içinde bulduğu mukaddes cemaatin üstünlüğünün ikame edilmesi demekti. Bu yüzden, yapılan dinî davetin kabullenilmesi en ziyade popülist atılımın takva ehlinin ibadet anlayışına arka çıktığı alanlarda gerçekleşti. Dolayısıyla, sanatın en şatafatlı biçimi, en büyük aristokratik zevk ve en büyük kaynak isteyeni olan heykeltraşlık yasaklanırken, her sınıfın müptelâsı olabildiği sanata, yani şiire neredeyse hiç ilişilmedi. Yine de muhtemelen bu son derece popülist saik, olağanüstü derecede duyarlı manevî bilgeliğin desteğini görmemiş olsaydı, pek fazla varlık gösteremezdi; haliyle, yalnızca bu gibi insanların özel bir prestij sahibi olduğu yer, inhisar duygularının en etkin biçimde hissedildiği camiler oluyordu.

Her hâlükârda, İslâm'ın inhisarını belirleyen, aslında, İslâmî açıdan evrensel kabul edilen aşkın normlara göre eşitlikçi bir adalet getirme umuduydu. Bu bakış açısının benimsenip yaşayan bir geleneğe nakşedilmesi ve bir de bunun toplum içinde büyük bir sorumluluk hissederek hep canlı tutulmasıdır ki, İslâm'ı rakip değerlere ve rakip geleneklere kapalı tuttu. Kelimeleri İslâmî sembolizmin sınırı olarak kabul edilen Kur'ân, İslâm'da büyük bir somut imaj haline geldi.

Kur'ân'ın doğrudan tesirine rağmen, metnin kendisi, galiba süregiden cemaat hayatına somut biçimde bağlanmaksızın, geleneği öylesine güçlü bir şekilde kendi üzerinde odaklaştırmada hâlâ yeterli olamıyordu. Hz. Muhammed (sav) zamanında, Kur'ân halihazır olaylar zincirine aydınlatıcı ve yol gösterici cevaplar sunmuştu. Daha sonraki müslümanlar kendi nesilleri için bunların eşdeğerlerini bulmak zorunda kaldılar. Bir çözüm, ilahî daveti gündelik hayata nakşetmek, pratik ahlâkın hükümlerini işler kılmaktı —ki bu ahlâk, Kur'ânî ibadet tarzıyla tutarlılık arzetmeliydi. Gitgide fer'î haller için de geçerli özerk kanunlar kütlesi halini alan şeriat, böylece ortaya çıktı. Bu süreçte—ki gerçekte hiçbir zaman durmamıştır—Kur'ân merkezî bir rol oynadı ve böylece cemaat hayatına aktif biçimde girdi.

Şeriat daha ötede bir duygusal güç de taşıyordu, çünkü onun tarif ettiği idealize edilmiş usullere tâbi olan müslüman cemaatına sadakati de içeriyordu. Kur'ân'da bilkuvve mevcut olan inhisar, ilk defa tarihî müslüman cemaatinde taban bulan bir inhisarla tamamlanmış oldu. Üçüncü fitneyi ve Abbasî zaferini izleyen tepki hali içinde, söz konusu şer'î ruhun bu komünal eğilimi, mutlak bir şekilde vurgulanmıştı: yani, başka herhangi bir değer pahasına bile

olsa, icmâ halindeki müslüman cemaatına bağlılık, önemliydi. Şimdi bu bağlılık, hemen yeni şer'î ruhla birleştirilebilirdi; çünkü, Mervanî liderliğini reddetmiş bulunan ve Abbasîleri de sevmeyen din-eksenli düşünen kesim için, cemaatla aynîleşme ancak şeriatın kabulü anlamına gelirdi.

Şiî çevrelerde, bu ruh Gulât nazariyecilerinin bile hizaya girmesine yardım etti. İmam Câfer-i Sâdık, Abbasîlerin ortaya çıkışından biraz sonra, Gulât'tan biri ve kendisinin önde gelen talebelerinden olan Ebu'l-Hattab'ı, büyüyen şer'î ruhu kaale almamada hayli ileri gittiğinden dolayı sahiplenmeme ferasetini gösterdi; Hattâb, fıkhî uygulamalardan çok, enfüsî sembollerle alâkadar oluyordu. (Çok geçmeden, Ebu'l-Hattâb, Mansur tarafından ilhadına hükmedilerek idam edildi.) Genel olarak, Gulât nazariyecilerinin düşünüşü aşağı-yukarı bu zamanda, şeriat-eksenli düşünen kesimi gücendirmemek üzere en azından şifahen gemlendi. Bu yüzden, bütün Caferî Şiîler arasında daha sonra ortaya çıkan nazariyecilerce, imamlar hüccetullah [Allah'ın delilleri] veya bir ilahî nurun hameleleri (taşıyıcıları) olarak yüceltildiler —ki bu nosyonlar İran-Sâmi geleneğinde geniş metafizik çıkarımları olan nosyonlardı. Fakat (ilk Gulât'ın tatbikatının aksine), Hz. Peygamber'in (sav) şer'an kemal noktasındaki üstünlüğüne hürmeten, imamlar, daha küçük imaları taşımasına rağmen, sırf bu yüzden asla "nebi"ler olarak isimlendirilmediler.

Bizzat fakihler arasında bunlara paralel cemaatçi bir halet-i ruhiye tezahür etti. Ebu Hanife'nin talebesi Ebu Yusuf, Suriye okulunun lideri olan ve doğal olarak Suriye hâkimiyeti devrine özlem duyan Evzaî'nin yaptığından da neredeyse fazla olarak, Bağdat'ta Mervanîlerin hükmü altında yaşanan eski devirlerin fıkhî normlarını vurguladı. Böylesi insanlar vasıtasıyla, eski Arapçılıktan kalma kimi şeyler, bizzat din-eksenli düşünen kesim içinde hayatiyetlerini sürdürdüler.

Fakat, böyle olsa bile, şer'îcilik kendi içinde hayattar bir şekilde Kur'ân'la mücehhez olmak ve böylece takvanın hayatî bir tarzının tüm içeriğini meydana getirmek için yeterli değildi. Şeriat-eksenli düşünce çizgisinin kimi türleri, din-eksenli fırkalardan türeyen İslâmî hareketlerde tamamen yaygındı. Ancak her biri buna kendi anlayışından çeşniler katmıştı.

Burada ilk olarak yerleşik müslüman düzenine uymayı reddedenler—Hâricîler ve bilhassa Şiîler—arasında çıkan dindarlık türlerini tartışacağız: konuya ısrarlı bir şekilde siyasî açıdan yaklaştıklarını belgeleyen isyanları içinde Zeydî Şiîleri ve önde gelen radikal Şiî grupları, (bin yıl sonra dünyanın mutlu bir çağ yaşayacağına dair) kliastik özlemler içinde On İki İmam Şîa'sını (yerleşik deyimle İsnâaşeriye'yi), gizliden gizliye dal-budak salan ve bâtınî bir entellektüalizm içindeki İsmailiye'yi göreceğiz. Sonra, yerleşik cemaatı kabul edenlere, başta ahlâkçı Mu'tezilîlere ve rakipleri olan popüler ve bağlıcı Hadis ehline, eski din eksenli gruplanmaların ana varislerine; ve de bilhassa

mistisizmleri daha sonraki yüzyıllarda çoğu müslümanın dinî hayatı için esaslı bir temel oluşturan sûfîlere, yani tasavvuf ehline döneceğiz.

Burada ister istemez, bu birkaç gelenek içinde hayli açık bir şekilde gördüğüm şeyleri sunacağım; ve göremediğim şeyi de ele almayacağım; oysa söylediğim şeye, gerçekte olduğundan daha iyi enforme edilmiş nazarıyla bakılacak. Fakat, ancak şimdilerde sık sık bir faraziye alanı olarak kalan şeylerin yeterli derecede anlaşılmasını ümit etmek, gelenek içindeki önderler ile daha tipik fertlerin her ikisinin takvasına dair daha dar kapsamlı incelemeler sayesinde mümkün olur.

Abbasîlerin ilk zamanlarına gelindiğinde, İslâm'ın yeniden saf haline getirilmesini isteyen Hz. Ali taraftarları, yani Şîa ile; varılan noktayı muhafazaya bakan komünal dayanışma taraftarları, yani *cemaat* arasında nasıl bir ayrım oluştuğunu görmüştük: bu iki konumdan birincisi, kendisini bir ideal için riske atmaya hazır olanlarca, ikincisi, mevcut olandan daha iyisinin olamayacağını düşünenlerce benimsendi. Bu tarafların her biri içerisinde—sonra da taraflar içerisindeki her grup içerisinde— nisbeten idealist bir en mükemmele erişme talebini, buna karşılık nisbeten pragmatik bir mevcudu koruma talebini yansıtan; daha da temelde, herkesçe anlaşılabilir avamî ve âfakî gerçeğe meyilli olanlar ile ancak bir elitçe anlaşılabilir enfüsî gerçeğe meyilli olanlar arasında bir ayrım ortaya çıktı. Bunlar arasındaki çeşitli kombinasyonlardan, kimisi ana tarihî roller oynayan, her biri ayrı bir dindarlık üslubuna sahip güçlü birkaç hareket doğdu.

Abbasî devirlerine kadar süren önceki iki hareket, özellikle din-eksenli düşünen muhalifler arasında, halihazır sadelik ruhunu temsil etti. Bunlar, genelde hüküm sürenden daha yüksek standartlara geri dönülmesini istiyorlardı ve bunu beşerî zaafları pek hesaba katmaksızın, müslüman halkın ekserisi için talep ediyorlardı. Bunlar Yüksek Halifelik devirlerinde, giderek ağırlıklarını yitirdiler, ve daha sonra tek tük bir-iki yerde kalabildiler: fakat güçlü bir merkezî imparatorluk katı reformcuya hâlâ nisbeten basit bir siyasî meydan okuma sunduğu sürece, bunlar, belirli meşrep ve mizaçlar için inandırıcı cevaplar getirebiliyorlardı.

Sosyal sadelikte başı çeken hareket, yani Hâricîlerinki, bir reform aracı olarak Şîa'yı bile reddetmişti. Hâricîleri, sık sık geniş dairedeki müslüman cemaatini terketme ve doğru yolda oluşu kendinden menkul savaş güruhlarına geri dönme pahasına, homojen bir topluluk içersinde mü'minlerin mutlak eşitliğini ve sorumluluğunu korumak için tutarlı bir teşebbüste bulunan insanlar olarak belirtmiştik. Hâricîler yoğun biçimde şer'î meselelerle ilgilendiler, fakat, hepsinden ötesi, etkin ve dürüst bir kamu düzeni kurulmasında ısrar ettiler. Zaman zaman, teorilerini pratikte gerçekten uygulanabilir kılmak

üzere, teoride diğer din-eksenli grupların yasakladığı davranışları açıkça hoşgördüler. Fakat, bütün olarak, mizaçları arınmacı ve son derece militandı. İbâdî Hâricîler, müslüman çoğunluk alanlarının çizgisi dışında kalan toplumlarda (hususan doğu Arabistan'daki Umman'da) en azından yüzeysel olarak düzenli bir kamu normu yerleştirmeye muktedir oldular. Sekizinci yüzyıldan sonra, bununla beraber, bu sınırlı alanlar dışında, önemlerini giderek yitirdiler.

Şiî hareket içerisinde, buna çok benzeyen bir konum Zeydiye tarafından temsil edildi. Zeydîler, büyük nazariyecileri Kâzım er-Ressî'nin (ö. 860) zamanından başlayarak, ısrarla şunun üstünde durdular: gerçek imam, Hz. Ali'nin (ra) soyundan (yani Hz. Fâtıma'nın neslinden gelen) siyasî inisiyatif ile hukukî ve dinî öğretiyi ustaca kaynaştıran ve otoritelere karşı silahlı isyanı yürütecek dirayete sahip biri olmalıdır. İmam hem Hz. Hasan'ın, hem Hz. Hüseyin'in (ra) sülâlesinden olmalıdır ve bir imamın oğlu olması da şart değildir; ve de, eğer gerçekten kimse bu vasıfları haiz görünmüyorsa, illâ bir imamın olması da gerekli değildir. Sonuç, —çizgi-dışı yerlerde, bilhassa Yemen'de hüküm süren— hayli yetkili, hayli muktedir bir imamlar dizisi idi.

ŞİÎLİK: PROTESTOCU DİNDARLIK

Abbasî devrimi zamanında dindarca beklentilere karşılık olarak yaşanan büyük hayal kırıklığından sonra, Şiîlik daha da fazla, kendi ap ayrı istikametinde gelişti ve kendi dindarlık biçimlerini üretti. Şiîler kendi şeriat anlayışlarını ve ona dair kendi değişkenlerini tedricen geliştirdiler. Fakat buna yoğun derecede dinî bir nitelik yüklü, güçlü bir Hz. Ali soyuna-bağlıcılık da eklediler. (Hz. Ali'nin soyuna bağlıcılık terimini Hz. Ali'nin soyundan gelenlere—sadece bizzat o soydan olanlara hürmet göstermek değil, Hz. Muhammed'in (sav) şahsı ve onun Hz. Ali'ye (ra) özel olarak naklettiği gizli bir öğreti hakkındaki belirli yüceltilmiş fikirlere, vesaireye—bağlılıkla ilgili değişik bir özel dinî tavırlar terkibi için kullanıyorum; bu tavırlar Cemâ'î-Sünnîler arasında veya cemaatı açıkça reddederek kimliğini esas anlamıyla Şiîler olarak belirleyenler arasında görünsün görünmesin, bu terkib için kullanıyorum.) Şiîlere göre, kanunlar bir bütün olarak cemaatin herhangi bir yöneticiye karşı koruyacağı özerk resmî normlar kalıbı olmak için yetersizdi. Böyle bir kalıbın devamlılığı, Hz. Muhammed (sav) zamanında olduğu gibi, ilahî iradeyi ifade için resmî bir sözcünün —gerçek bir imamın— varlığıyla sürdürülmeliydi. Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık, işte bunu sunuyordu.

En koyu Şiîler, öteden beri, Hz. Ali'nin (ra) diğerleri gibi sadece bir halife olmadığını, Hz. Muhammed'in (sav) ümmetine önderlik etmek için özel bir yetkiye sahip bulunduğunu düşünüyorlardı. Bu Şiîler, Hz. Ali'nin (ra) ilk liderliğinin çıkarımlarını ve kendilerinin ona bağlılığının sonuçlarını keşfet-

tikçe, onun, amcaoğlu ve kayınpederi olan Hz. Peygamber'e (sav) yakınlığı dolayısıyla, tek başına, gerçek müslümanların vicdanlarına ve hayatlarına yol göstermek için gerekli tüm ilmi—neyin meşru ve hak olduğuna ve belki, pekâlâ daha pek çok şeye dair bilgiyi—edinmiş olduğundan da emin hale geldiler. Geniş dairedeki müslümanların, onu terk ederek hakikatı terk etmiş olduklarını; bu zamandan beri, nesilden nesile içlerinde mukaddes ilmi devam ettiren Hz. Ali'ye (ra) ve ailesine bağlı kalan az sayıdaki insanın Hz. Muhammed'in (sav) gerçek tâbileri olduğunu algılıyorlardı.[5]

Bu hareket noktası, ister istemez kendilerinin böylesi bir seçkin zümrenin bakiyesi olduklarını algılayıp İslâm'ın bütün mürtedler sürüsünden ayrılması gerektiğini düşünenler arasında, aktif ve hayli değişik bir diyalog başlattı. Geniş dairede genel olarak halifeliğe dair Hz. Ali yanlısı her iddianın en azından kaale alınması gerektiğine inanacak derecede bir Alioğullarına-bağlıcılık sürse de, Hz. Ali'nin soyu dâvâsına bağlılığı üstlenenler, dâvâlarını bununla bırakmıyorlardı. Zeydîler, gerçekte (belirttiğimiz gibi) ayrılıkçı ama şöyle böyle bâtınî karakterde olan, tam bir Alioğullarına-bağlıcılık türü geliştirdiler.

Ortalama müslüman görüşünün daha bir arı versiyonunu sunan Zeydî konuma zıt şekilde, mezhebî devamlılık için bir temel olarak, tayin edilmiş bir imamet fikrine bağlanan daha radikal Şiîlerin konumu, münhasıran ilgili konumu benimseyenlerin dairesi ötesinde bile geniş çapta etkili oldu. Çünkü, bu konum, çok farklı insan mizaçlarına davette bulunan ve özellikle Allah'ın birliği inancına dayalı herhangi bir gelenek tarafından sunulan yapı içerisinde bilhassa önem kazanan ayrı bir dindarlık üslubu sunuyordu. En başta, bu konum enfüsî bir konumdu: radikal Şiîler, ona lâyık olmayan kitleler için tabiatıyla erişilemez olan, içlerinden lâyık olanların, sırrına özel olarak vâkıf olmaları gereken ayrıcalıklı bir hakikate bel bağladılar. Ancak bir elitin lâyık olduğu, mahrem, gizli bir hikmet nosyonu, ancak az bir insana müslümanların gerçek akıbetini kavrama ayrıcalığı veren ve İslâm'ın gerçek önderlerini bünyesinde bulunduran bu konumun, hemen hemen kaçınılmaz bir sonucuydu. Bu yüzden, sektaryen bir tavra giren Şiîler, ilgilerini, imamların, değerini sadece Şiîlerin anlayabildiği özel ilminde odaklaştırdılar. Fakat bâtınî olana davet, tek başına yeterli değildi. Bâtınîliğin, Cemâ'î-Sünnî bir konumla

5. Bu Hz. Ali soyuna-bağlıcılık halet-i ruhiyesine dair kimi şeyler, Louis Massignon'un "Salman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien," (*Soc. études iraniennes* , no.7, 1934) adlı çalışmasında beliriyor. Massignon tarafından Şiîlik ile Şiîlik ve Sûfilik üzerine yapılan hayli değerli çalışmaların listesi, *Mélanges Louis Massignon* (Damascus, 1956)'un 1. cildinde "Bibliographie"de verilmiştir. Ki, bu kitabın kendisi de İslâm dini ve diğer İslâmîleşmiş hususlar hakkındaki makaleleri içeren zengin bir derlemedir.

uyum gösteren diğer biçimleri, İslâm'da mevcuttu; hususan bir müridin ancak irfan sahibi bir şeyh tarafından içerisine kabul edilebildiği tasavvufa, yani içe dönük kişisel tecrübeye doğru, bâtınî bir yaklaşım vardı. Bâtınî Şiîlikte ayırıcı olan şey, ayrıcalıklı bir tarih görüşü sunmasıydı. Bu, "ikrara-dayalı," kerigmatik bir bâtınîlik idi.

Ortak doktrinin gündelik tarafında tarihin herkes için bir yerde başlayıp yine bir yerde bitmesi nosyonu, tek Allah inancına dayalı geleneklerin ahlâkî konumunun temeliydi. Gelenekler daha önce geliştirilmiş bir eskatolojiye, yani tüm insanların hakkıyla mükâfat ve mücâzat göreceği, zamanın sonunda vuku bulacak şeye dair bir doktrine sahiptiler. (Bu, tek-tanrıcı terimler içinde ifade edildiği gibi, onların ikrara-dayalı dindarlık tarzı içinde de, zımnen ifade edilir.) Fakat bu afâkî eskatoloji, gerçek bir tarihsel topluluğa mensubiyette önem taşıyacak olan, fakat hakikaten, tarihin gerçek bir parçası olmayan kişisel bir mukadderatla sınırlı kalabilirdi; çünkü, bu eskatoloji ancak tarih tamamlandığında gerçekleşmiş olacaktı. Eskatolojik düşünce içerisinde, bu daha yumuşak yaklaşımın yanısıra, her zaman daha radikal bir tavır var olageldi: kliazm (bin yıl sonra, dünyanın mutlu bir altın çağ yaşayacağı inancı). Tarihten sonra beklenen, sadece bir Hesap Günü değildi; tarihin kendisi, tarihî devreler içerisinde bize bildirilmiş olduğu gibi, dünyanın düzeltileceği mutlu bir bin yılla, doruk noktasındaki bir çağla tamamlanacaktı. Kliazm radikal sosyal protestoyu ifade ediyordu. Çok kısaca, bu dünyanın günahkâr ve süflî azametinin ya burnu sürtülecek ya da defteri dürülecekti; veya gerçek imanı ve gerçek bağlılığı muhafaza yeteneği olanlar, artık zorbalardan kurtulmuş şu dünyanın güzel şeylerini birbirleriyle paylaşarak yüceleceklerdi. Dünya, Şiî deyiminde, "şimdi nasıl adaletsizlikle dolmuşsa, [bir gün] adaletle de dolacak"tı.

Böylesi bir beklenti, sadece geleceğe dair bir ümit anlamına gelmiyordu: halihazır sosyal ve tarihî hayatın yeniden ele alınması, yeniden değerlendirilmesi demek de oluyordu. Vuku bulacak şeyin ışığında—ki her nesil, onun kendi zamanında muhtemelen vuku bulacağına inanmak için sebepler buldu—halihazır sosyal ve siyasî anlaşmalar geçici, hattâ hayli kararsız görünüyordu. Geleceği önceden bilinen önderin (Mehdi'nin) ortaya çıkması ve onları celbederek inananları sınaması, her zaman için olasıydı; o gelir gelmez, inananlar onun emri altında, gerekeceği zaman ilahî yardımın, Allah'ın inayetinin geleceği vaadiyle, kendilerini büyük bir sosyal tahavvüle, büyük bir transformasyona eriştireceklerdi. Fakat, Mehdi ortaya çıkmadan önce bile, nüfus içindeki değişik ögelerin sosyal rolü, vuku bulacak şeyi bilenler için, bam başka bir havaya bürünecekti. Dünyevî her tarihî olay, Mehdi'nin gelişine bir basamak veya bir hazırlık olacaktı. İnananlar her zaman tetikte bekliyorlardı; son görevlerinde üzerlerine düşeni yapmaya hazırdılar. Bu yolda, kliastik bir görüş, bütün tarihi, gelecek kadar da geçmişi dramatize etti. Fakat,

ciddiye alındığı ölçüde, ister istemez, genel kabul görmüş sosyal bakış açılarıyla çelişik hale geldi. Hem sosyal, hem entellektüel açıdan, hiç olmazsa kendini savunma bağlamı içinde olsun, enfüsî bir biçim almaya mecbur kaldı.

Bir kere, taraftarları anî ve doğrudan siyasî eyleme teşebbüs etmeyi bırakınca, Şîa, kliastik ümitler taşıyan müslümanlar arasında bu ümitlerin temel aracı halini aldı ve bu durum bâtınî marifetin şartlarıyla beslendi. Şiîler için, Kur'ân, onu imamlardan ve tarihî mukadderattan bahseder kılan gizli bir tefsire sahipti; buna paralel olarak, müstakil kehanet kitapları, imamlar namına yayılacaktı. Nitekim, Câfer-i Sâdık, her yeni neslin görebildiği ve ümitlerin kendisinde yansıdığı böylesi bir yolda, gelecek olayları gizli bir şekilde önceden söylemişti. Pek çok Şiî, diğer bâtınî marifetlerle—hususan simya biçiminde tezahür eden kimya gibi, gizli ilimlerle—de ilgilendi. Fakat bâtınî bir tarih görüşü, radikal Şiîliğin özüydü. Hatta, kliastik beklentilerin Cemâ'î-Sünnî muhitlere kadar yayıldığı zamanda, Şiîlik, büyük ölçüde Hz. Ali'nin soyuna-bağlı biçimler içindeydi.

Bu bâtınî Şiî düşünüşü, büyük ölçüde ilk Gulât nazariyecilerin çalışmaları üstüne bina edildi. Gulât'ın nazariyeleri, imamların rolünü "sıradan insanların kurtarıcısı" diye yüceltmişti ve sık sık İslâm-öncesi yanlış fikirlerden, İslâm-öncesi itizallerden gelen bâtınî nosyonlar sunmuştu. Bu inanç, ilahî bir rehbere şahsen sadakat gösterme bağlamında tasavvur edilmeye meyletti ve zaman zaman ölçüsüz bir hayranlıkla sonuçlandı. Bununla beraber daha bağnaz hayranlar, gerçek imamla, herşeyden önce kutsal hukuka dair noktalarda karar mercii olarak ilgilenen ve ziyadesiyle bâtınî karakter arzeden şeylere karşı tecessüslerini sınırlayan daha az hayalci tiplerden hayli uzağa düşmüşlerdi. Bu değişik muhitten, İsnâaşeriye (On İki İmamı kabul edenler) ve İsmailiye mezhepleri, yani Caferiyye Şîası doğup serpilecekti.

İSNÂAŞERİYE ŞİÂSI

Radikal Şiî gruplarından, bir tek Abbasî devrimi sırasında Hz. Ali'nin (ra) üçüncü kuşaktan torunu Câfer-i Sâdık üzerine odaklaşanını, parlak bir istikbal bekliyordu. Kısmen İbnü'l-Hanefiyye'ye kulak veren hareket Abbasî dâvâsı içinde dumura uğratıldığından dolayı; kısmen Câfer'in soy silsilesinin Hz. Fâtıma'ya (ra) dayanıyor olmasından dolayı; kısmen de hiç şüphesiz, mezhebin Câfer'in zamanında çok iyi bir entellektüel ve siyasî disiplin kazanmış olmasından dolayı. Bu gruptan çıkacak başlıca mezheplerden biri, Câfer'den sonra altı imamın daha izini takip etti. Bir imamın öldüğü ve bir halefin tanındığı her bir devirde, imametin mahiyeti (halefin kim olacağı) ve sonuç olarak grubun ve bu grubun inancının mahiyeti konusunda mesele çıktı ve hemen hemen asla müttefik olunmadan, gelecek imamın seçilmesiyle, mesele çözümlendi. İsmailîlerin durumundakiler hariç, bu grubun büyük kısmı,

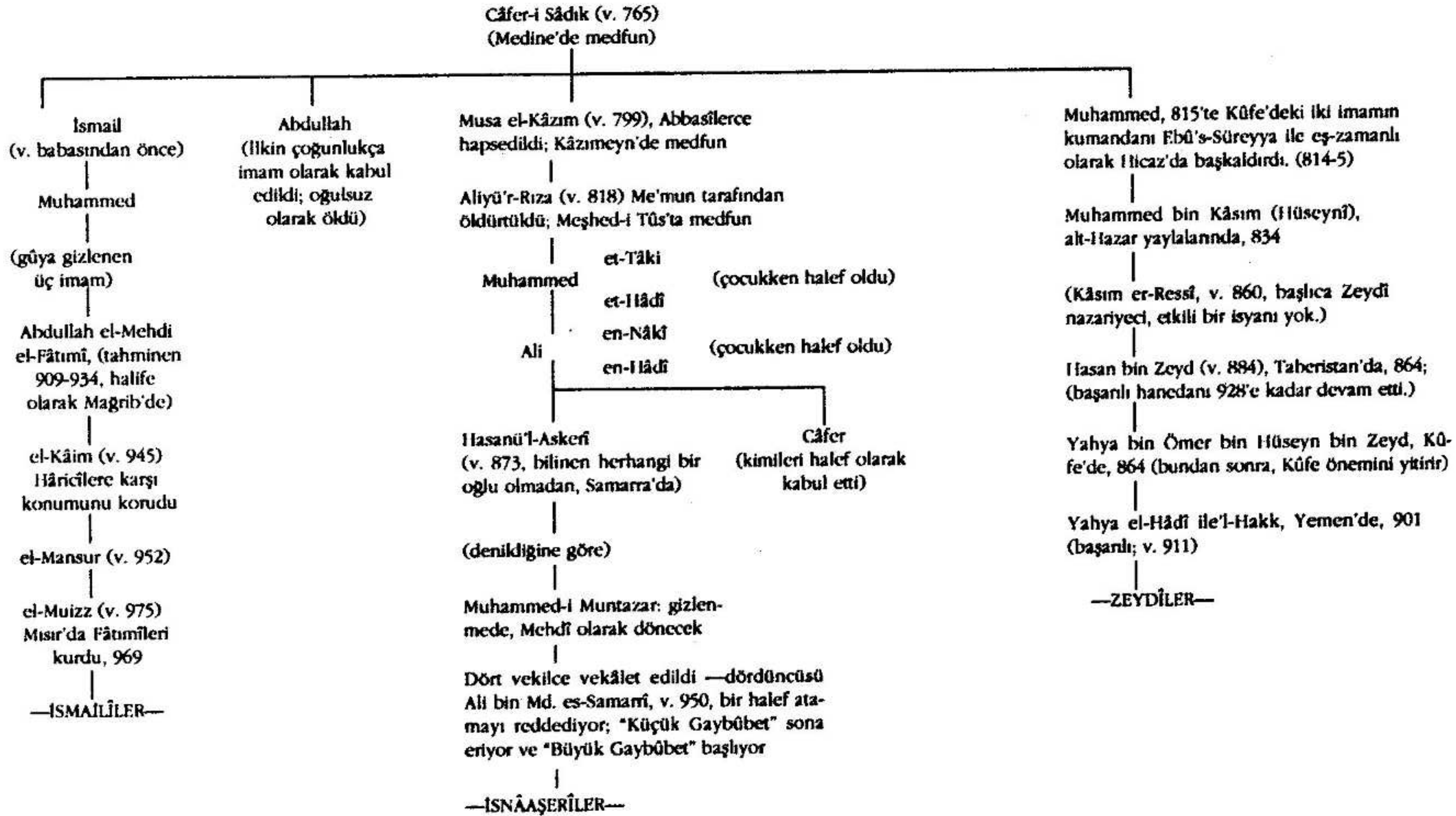
CAFERÎ VE ZEYDÎ ŞÎALAR

Bu dönem boyunca vuku bulan, diğer bazı Hz. Ali soyuna bağlıcı başkaldırılar (Mekke, Kum vs.deki gibi) atlandı.

Hüseyn bin Ali (Hasanî), Mekke yakınında, el-Fekh'de, 786

(el-Fekh'den hicret eden) İdris, batı Mağrib'de, 786

Yahya (Hasanî) Deylem'de, v. 792



İsnâaşeriye Şiîleri, neticede tek bir çizgiye yerleştiler ve muhaliflerin sayısı yavaş yavaş tükendi.

Câfer'in kendisi, hemen hemen karşı çıkan hiç kimse olmaksızın, babasının halefi olarak tanınmıştı; şahsen âlim ve hürmete lâyık biriydi, ve sektaryen imamet görüşü, o sıralar her nasılsa henüz yeni yeni oluşuyordu. Fakat Câfer'in ölümünde mesele çıktı. O, bir ara, beklendiği gibi, nass usulünce, tayin yoluyla oğlu İsmail'i halef seçmişti; ki bu, meseleyi haleflikle çözebilirdi. Fakat, İsmail babasından önce ölmüştü. İmam, halefini belirleme gibi böylesi bir can alıcı hususta yanılabilir miydi? Değilse, gerçek varisi—herhangi bir Şiî imama sebebi anlaşılabilir bir kuşkuyla bakan—otoritelerin gözlerinden böylece ırak tutarak, önceden bildiği olayları gizlemiş miydi? Veya, diğer insanî işlerde olduğu gibi, tayinle haleflikte de zaruret halinde, yerine yeni bir tayinle başkasının konması mümkün müydü? İster istemez cevap üzerinde anlaşma sağlanmaksızın, Şiîlerin pek çoğu, Câfer tarafından ikinci bir isim olarak öne sürülmüş gibi görünen, hayatta kalan en büyük oğluna, Abdullah'a karşı çıktılar. Bu sıradan insanların yapabileceği bir imtihan mıydı? Birkaç hafta içerisinde, Abdullah'ın varis bırakmadan ölümü, hakkındaki şüpheyi doğrular göründü. Çoğunluk, Câfer'in başka bir oğluna, Musa el-Kâzım'a yöneldi; ama onun Abdullah'ın halefi mi, yoksa tâ başından Câfer'in gerçek halefi mi olduğu hususunda tam bir anlaşma sağlanamadı. Çünkü bu soru, bir insanın imamın ilmini nasıl açıkladığına bağlıydı. Çokları, bununla beraber, İsmail'in imamlığında ısrar ettiler ve İsmail'in oğlunu imam ilan ettiler. Bunlar İsmailîlerdi. Diğer başkalarının ise, Câfer'in kendisinin, ölü veya diri, hâlâ yegâne gerçek imam olduğu düşüncesini korudukları görülüyordu.

Musa, zamanının çoğunu bir Abbasî hapishanesinde geçirdi ve inananların sorularından kurtulmuş oldu. Ölümü üzerine, oğlu Aliyyü'r-Rıza, herkes ittifak etmese de, imam kabul edildi. Fakat, öldüğü sırada, oğlu ancak genç bir delikanlıydı ve onun oğlu da tabiatıyla daha da gençti; en azından normal bir tarzıyla bile, babasından aile terbiyesi alamayacak kadar gençti. Böylesi yetimlerde, acaba ne anlamda, Hz. Muhammed'in (sav) Hz. Ali'ye (ra) ilettiği özel ilim var olabilirdi? Kabul edenler —ki herkes kabul etmedi— saf bir şekilde otorite olarak belirlenmiş bir önderin ilahî tayinini, her ne karar olursa olsun almaya yetkili anayasal bir yüksek mahkemeninki gibi salt belirleyici olarak kabul etmemeye zorlandılar; daha aktif bir ilahî müdahaleyi kabullenmeye mecbur kaldılar; en azından, imamı, büyüdüğü esnada, tercihan daha müsbet yollar içinde yanlış ilimden korumak zorunda kaldılar: ya sadece imamın elinde bulunan bütün bilgiyi içeren büyülü bir kitap yoluyla ya da daha basitçe, ilahî ilham yoluyla; veyahut imamın metafizik cevheri yoluyla, yani onda in'ikas eden, ona ilka edilen ve onun kendi mizacıyla hakikatı bilmesine sebep olan özel ilahî Nur yoluyla...

En sonunda Câfer'in büyük-büyük-büyük-torunu, Hasanü'l-Askerî, bilinen bir oğlu olmaksızın öldü (873). Çokları, onunla arası açılmış bulunan ve şimdi bu mevkide hak iddia eden kardeşini kabul edilemez buldular. Fakat bu zamana gelinceye kadar, Hasan'ın bir oğula sahip olması ve bu oğulun da ortalıkta görünmüyor olması lâzım geldiğini ileri sürmek hem mümkün hem de lüzumlu görünüyordu; bu oğul, galiba, Abbasî zulmünden kurtulmak için gizleniyordu. Değişik rivayetler, birden bire ayrıntılı biçimde ortalığı dolduruverdi; fakat, asıl mesele, kendisi için böylesine önlemler alınan bir oğulun çok özel bir imam olması gerektiği üzerineydi. O halde, Mehdi olacak olan oydu; Muhammed-i Muntazar, beklenen Muhammed, oydu. Abdullah hesaba katılmazsa, o, onikinci imamdı, ve şimdilerde sayısız kehanetle bu silsilenin on ikinci imamının büyüklüğünün önceden haber verildiği keşfolunuyordu. (Bu yüzden, mensuplarına on iki imamın hepsini birden kabul edenler anlamında On İki İmamcılar, Arapça'da "İsnâaşeriye" denildi; fakat onlar kendileri için genelde "İmamîler" tabirini tercih ettiler.) Onun, dünyanın sonuna yakın, geri dönesiye ve en nihayeti sadık taraftarlarına zaferi müyesser kılasıya ve dünyada hak ve adaleti hükümferma kılasıya kadar, gizlilik ve ölümsüzlük içinde bekletildiğine inanıldı.

Her imamın tâbileriyle kendi kişisel temsilcisi olan bir *vekil* veya *sefir* aracılığıyla —meselâ, imam olarak ona ödenecek zekâtların alınması amacı için ve onların dinî amaçlarla sarfedilmesi için—haberleşme geleneği ortaya çıkmıştı. (İmam her zaman, şahsen takipçilerinin beklentileriyle bizzat muhatap olmak istemiyordu ve her hâlükârda, alışıldığı üzere ya Kûfe'den uzakta, Medine'de idi veya —eğer yetişkin birilerinin muhafızlığını gerektirecek kadar çocuk değildiyse— bir siyasî zanlı olarak başka bir yerde hapsedilmişti.) On ikinci imamın ortadan kaybolması üzerine, bu rolü, her biri bir sonrakini tayin eden dört vekil, geçici bir temelde, böylece teşkilât yapısı ile malî yapının sürekliliğini de koruyarak sürdürdü. Fakat, 940'da bunların sonuncusu, bir halef tayin etmeyi de reddederek öldü. Ondan sonra, hiçbir merkezî organizasyon kalmadı. Mezhep, kendisini buna rağmen korudu; dört vekilin zamanı, "küçük gaybubet" (imamın görünürde olmayıp, gaip oluşu) diye isimlendirildi; Onlardan sonra da, İmamîler kendilerini "büyük gaybubet" içinde buldular. Fakat, o zamana kadar, Yüksek Halifelik devleti son bulmuştu.

İmamlar, o zamanlar, kozmik bir değerle kuşandırılmaya başlandılar ve hayatları nankör insanlık arasında ilahî dâvânın yaşadığı değişmeleri yansıttı. Hz. Ali'nin müslümanlarca terk edilip sonunda katledilmesi gibi, İsnâaşeriye, onun yolunu izleyen imamların her birinin iktidardaki fâsık ve dünyevî müslümanlar, yani hem Emevîler hem Abbasîler tarafından zulme maruz bırakılmış ve son olarak idam edilmiş veya en azından gizlice zehirlenmiş olduklarını hissedegeldiler. Hz. Muhammed (sav), çoğu onu destekler görünen ve onun neslinden gelenler ile onları takip edenlerin çektiği ıztıraplar karşısında

lâkayt kalan insanların idrâk eksikliğinden ve vefasızlığından gizliden gizliye ıztırap duyan biri olarak tasvir edildi; Hz. Ali'nin (ra) oğullarının da annesi olan kızı Hz. Fâtıma (ra) [güya] zorba Ömer'in ellerinde ona ve çocuklarına ıztırap çektiren nice gadre maruz kalarak yürekleri kanatan bir hal yaşamıştı; ve bu dünyaya karşı öylesine dürüst olan Hz. Ali (ra) bir şehit ölümüne nail olmuştu. Bütün bu gadirler dolayısıyla, fakat hepsinden de çok Hz. Ali'nin oğlu ve Hz. Muhammed'in torunu olan Hz. Hüseyin'in (ra) kendi destekçilerince çölde susuzluk ile eziyete maruz bırakılıp, ihanete uğrayarak Kerbelâ'da hasımlarınca boğazlanması olayından dolayı, müttaki Şiîlerin yüreği dağlanmıştı.

Öylesine muzaffer halde bulunan bir dünyaya karşı bir azınlık durumunda kalan Şiîler, maruz kaldıkları gadirlerin yıldönümlerinde ve kahramanlarının türbelerinde ağlaştılar. Ve inandılar ki, onca ıztırap çeken bu imamlara olan sevgileri, kendi günahları için bir mağfiret vesilesi olacak ve doğru yolda olanların en nihayette gelecek olan zaferinde kendilerine bir pay kazandıracaktı. Burada, çoğu noktalarda, hıristiyan dindarlığına benzerlikler olduğu sık sık belirtiliyor; fakat henüz hiçbir tarihî bağın izi bulunamamış durumdadır.

Hukuk ve sosyal düzen doktrinlerine gelince: Şiîler, sair din-eksenli düşünenlerden sadece bir nebze farklıydılar. Kendilerine özgü Şiî şeriatları (miras gibi noktalarda, bu şeriat, Kur'ân'a harfi harfine, Cemâ'î-Sünnî okulların sarıldığından daha sıkı sarılmaktaydı); ve kendilerine özgü şeriat-eksenli düşünceleri vardı —gerçi, bundan az ya da çok sapmaya meyilli değişik gruplar da vardı. Cemâ'î-Sünnîler gibi, onlar da akidelerini geçerli kılmak için hadis rivayetlerine bağlı kaldılar; ama sadece imamlardan rivayet edilen hadislere bel bağlıyorlardı, ve Sünnîlerce tercih edilen isnad şekillerine zıt olarak, hadisi ancak meşhur Şiîlerin isnadı içinde tasdik ettiler. Yine de, Hz. Ali'nin ve imamların özel rolüne ilişkin olanları hariç, rivayet ettikleri hadisler, sıklıkla Sünnîlerinki ile hemen hemen aynıydı. Onlara canlılık kazandıran şey, müşterek şer'îciliğe aşırı ilâvelerde bulunan özel bir sadakat üslubuydu.

İsnâaşeriye Şiîlerinin dindarlığı hayli cazipti: hem Hz. Ali'yi (ra), hem Hz. Muhammed'i (sav) üstün insanlar olarak yüceltmesiyle, Abbasî zamanlarından başlayarak, Cemâ'î-Sünnîlerin görüşünü de etkiledi. Bir ara, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda, Bereketli Hilâl ile İran'ın çoğu kısmı, Şiî hükümdarların hükmü altına girdi. Şiî zafer (Hz. Ali'nin (ra) Hz. Muhammed (sav) tarafından imam olarak kabul edildiği Gadîr Hum günü) ve mâtem (bilhassa Muharrem ayının Hz. Hüseyin'in katledildiği onuncu günü) günlerinde, halk tarafından törenler yapıldı. O sıralar, sanatlarda ve bilimlerde önde gelen şahsiyetlerin çoğu, Şiîlerdi. Yine de dönem boyunca, Şiîler bir azınlık olarak kaldılar ve tüm sosyal hayatı kontrol edemediler. Sünnîler, Şiîlerin zaman za-

man olmaya meylettiği gibi, kendisine acıyan, kendisine kabahat bulan bir azınlık halet-i ruhiyesini benimsemeye ikna edilemediler. Bununla beraber, temel şahsiyetlerin yüceltilmesine onlar da müsbet bir mukabelede bulundular. Hz. Hüseyin'in (ra) âkıbetinin, pek çok Sünnî tarafından neredeyse Şiîlerce olduğundan da çok esefle karşılanmasıyla Hz. Ali (ra) büyük bir kahraman halini aldı ve Hz. Muhammed'e (sav) metafizik statüler verildi.

İSMAİLÎ DİNDARLIK: BÂTINÎLİK VE HİYERARŞİ

Câfer-i Sâdık'ın başka takipçilerince tamı tamına farklı bir yön izlendi. Bu takipçiler, İsmailîlerdi: İmam-ı Câfer'in oğlu İsmail'in silsilesini gerçek imamlar silsilesi kabul ederek, İsmailîler, çok sayıda isyanı besleyen ve son olarak Abbasî iktidarının çöküşe geçtiği onuncu yüzyılda Mısır'da iktidarı ele geçiren dinamik bir sosyal ve entellektüel hareket husule getirdiler. Bâtınî Şiîlik, çoğu İsnâaşeriye'ciden ziyade İsmailîler (Câfer'in oğlu İsmail'in tâbileri) arasında kapsamlı bir rol oynadı.

Gerçekte İsmailîler, *Bâtıniye* diyebileceğimiz, bütün dinî kelime ve tamlamalarda bir "içsel anlam"a, yani *bâtın* a üstünlük tanıyan bir hareketin en başarılı kesimi olarak kabul edilebilir. (Maamafih, Bâtıniyenin bazı kesimleri on iki imamı sahipleniyordu.) Gulât nazariyecileri arasından çıkan böylesi grupların hep temayül olarak Şiî oldukları görülür. Dindarlıkları, hakikatın ve kudsiyetin bâtınî olduğu anlayışı üzerine bina edilmişti. Ki bunlar, imanın özünü değil, ancak kabuğunu kavrama kabiliyetinde olan kitlelerden gizlenmişti. Bu, münferiden, Kur'ân'ın gizli mânâsı kendisine verilmiş olan; Hz. Muhammed'in (sav) aile dostu Hz. Ali'ye (ra) aitti; ve böylesi hakikatlar ancak Hz. Ali'nin (ra) konumunu manen kabul etmeye yeterince hüşyar olanlara ihsan ediliyordu.[6]

---

6. Bâtınî hareketini incelerken, hattâ pek çok başka dinî incelemeden de önce, Massignon'un psikososyolojik 'merhamet ilmi' dediği şeyi kullanma ihtiyacı duyuyoruz. Âlimâne bir gözlemci, bir grubun zihnî ve pratik davranışına karşılık olarak, onların anlamını kavramış diğer tahsilli kişilerin kapı açacağı bir referans genişliğiyle enforme edilse bile, bunu kendi zihnî kaynaklarında mevcut terimler içersinde sunmalıdır. Fakat bu kendisinin ve okuyucularının itiyadlarını orijinal olanın yerine ikame etmek olmamalı, kendi perspektifini genişletmek olmalı; tâ ki başkası için de bir yere sahip olabilsin. Somut olarak, belirli bir konumun bizzat kendisi artık kavranıncaya, ve dahası, bütün önyargıları ve şartları ile beraber, aynı şeyi kendisi yapıyormuş gibi oluncaya kadar, "ama neden?" sorusunu sormaktan bıkmamalıdır. Böylece, verideki her nüansın değerlendirmesi yapılır. Böylesi bir kavrayış şüphesiz kontrol edilmelidir; meselâ belli bir tavrı açıklamak için tahmin edilen şartların, bağımsız bir şekilde hesaba katılıp katılmadığını test ederek. Yine de, bu riskli bir

Bâtınî halet-i ruhiyesinde, Maniheizm'e mensup olanlarınkini andıran bazı şeyler var; aslında Abbasî rejiminin başlarında, evvelce Maniheizm'i gizlice benimseyen aynı tür insanların kimisinin bir asır sonra Bâtınîliği ve bilhassa İsmailîliği (eşit derecede gizlilik içinde) benimsemiş olmaları muhtemeldir. Hem Maniheizm, hem İsmailiye, sıradan insanların ham akıllarının hemen hiç talip olamadığı bir hikmeti ve bir kozmik izzeti kendi hakikatlarının kazandırdığını öngördüler: dışarıdakilere tam bir insan statüsü ihsan edilmemişti. Maniheizm gibi, İsmailîlik, kendi kapsamlı bilim kütlesini işleyip geliştirdi; ki bu da, Eski Yunan felsefesine dayanıyordu, fakat sembolik bir bütün olarak görülen kozmos hakkında ileri sürdükleri görüşler tarafından tâdil edilmişti.

İsmailiye, bununla beraber, dünyanın sosyal düzeninin pratik gelişimine, insanlık tarihinin hareketlerine yönelimli oluşuyla Maniheizm'e ters düşüyordu (ve işte burada müslüman karakterini gösteriyordu). Manidar bir şekilde, İsmailîlerin pek çoğu, diğer din-eksenli düşünen gruplar gibi—Hz. Muhammed'in (sav) ortadaki başlıca eseri olarak kabul edilen—şeriatın bağlayıcı gücünü tanıdı. Şeriatın yüksek mevkii, İsmailiye'nin sembolik tarihî hiyerarşisinde, Hz. Muhammed'e (sav) verilen üstün konumla sembolize edildi—halbuki başka bazı Bâtınîler, işi Hz. Ali'yi (ra) ve onun gizli ilmini, Hz. Muhammed'in (sav) de üstüne çıkarmaya kadar vardırdılar. Yine de İsmailî şer'îcilik, sadece bâtınî gerçeğin temeli olarak yorumlanan Hz. Ali soyuna-bağlıcılıklarıyla —fakat bu bağlıcılık tarafından aşılıncaya kadar— takviye edilmekle kalmadı.

Mü'minin amacı, dünyada *Allah'ın bu âlemdeki zuhûru ışığında üzerine düşeni icrâ etmek*, —yani O'nun ilmine dayalı olarak meydana gelen kozmik tezahürlerine, Allah'ın bu âlemdeki faaliyeti olmasından hareket—le buna uygun icraatta bulunmaktı. Dünya ne vazifelerini lâyıkıyla yapıp yapmayacaklarını görmek için ruhların içerisine yerleştirildiği tamamen rastgele bir imtihan zeminiydi, ne de kör şeytanın eseri; dünya, bütün ayrıntılarıyla, karmaşık ve güzel bir ilahî planı sunuyordu. İsmailîler—en azından Pisagorculara uzanan bir gelenek içinde—gizli bir kozmik düzene dair sezgilerini sayısal paralelliklerle sunmaktan hoşlanıyorlardı: insan başındaki yedi delik, meselâ, görünen yedi gezegene, ayın periyodlarının her bir çeyreğindeki yedi güne ve bir müzikal oktavın yedi fasılasına karşılık geliyordu. Sayılara yönelik bu ilgi, zaman zaman daha incelikli orantılara ilgi duyma biçimini aldıysa da, modern fizik biliminin çok genel bir karakterini; yani aklî ve sadece duyulara dayan-

metod olsa da, herhangi bir daha dışsal metoddan daha az risklidir. Massignon kendi bakış açısını aydınlatacak olan, W. Dilthey ve Carl Jung'a atıfta bulunuyor. Krş. Louis Massignon, "Les Nusayris," *L'Elaboration de l'Islam*, ed. Claude Cahen, (Press universitaires de France, 1961), ss. 109-14.

mayan birtakım âhenklerin keşfedilmesiyle, her birinden tamamen ayrı görünen olayların ortak bir yapı ve ortak bir anlam içinde olduğunun gösterileceği beklentisini paylaşıyordu. Kozmosta ve kozmosun tarihinde, bir ferdin hayatının tüm ayrıntılarını kozmik bir anlamla kuşatabilecek fizikî ve ahlâkî bir birlik bulunması yolunda, daha da büyük bir gayret sarfediliyordu. Dinî bir sistem, bu durumda kozmik âhenkleri, —hatta ayrıntılarıyla— ne ölçüde yansıttığı ve bu âhenge dahil olarak onları aksettirecek takipçilerine ne ölçüde kapı açtığı noktasında sınanıyordu.

Kozmosun kendisi, hiyerarşik biçimde yapılanmış olarak, Eski Yunan felsefî geleneğine büyük rol veren geleneksel İran-Sâmi hikmeti içinde tasavvur edildi; Yaratıcı en tepedeydi ve ayın altında bulunan dünyevî küremizin bütün karmaşık hareketlerini yönlendiren semavî kürelerin muhtelif çevrimsel hareketlerini ayarlıyordu. Yaratıcı ve meleklere ait göklerin ve sıradan dünyevî hayatın birbiri altında sıralandığı bu doğal hiyerarşinin mukabili, İsmailîler için, dinî bir hiyerarşiydi. Hz. Peygamber, şüphesiz, hiyerarşinin en üstündeydi; ve hiyerarşi, ondan alınan yetkiyle oluşuyordu. Onun her bir nesildeki tek vekili, Hz. Ali'nin (ra) ailesi içinde nass'la belirlenen; ilahî planı bildiren kutsal ilmin kendisine tevdi edildiği ve lâyık olanlara bunları anlatabilen kişi, yani zamanın imamı idi. Fakat yetki devri, imamla son bulmuyordu. Gerçekte Yüksek Abbasî devirlerinin pek çok dönemi boyunca, İsnâaşeriye Şîası halini alacak olan grubun zıddına, İsmailîler, başvurulacak bir imama (mercie) sahip değildiler. Onların imamı, İsmail'in ölümünden beri "gizli"ydi—oğlu Muhammed, öyle görünüyordu ki, ermişlerin bile bilmediği bir yere göçmüştü. Tek bir sözcü yerine, İsmailîler, her biri kendi alanıyla onu temsil edecek on iki baş tanıdılar; ve onların emri altındaki inananlar, *dâî*lerden, yani davetçi veya misyonerlerden tutun, tâ basit muhtedilere kadar, sayısı giderek artan değişik hiyerarşi seviyeleri içinde derecelendirildiler.[7] En yüksek dereceye sahip olanlar, imamın gizli ilmini, düşük dereceden olanlara, öğrenmeye hazır oldukları kadarıyla öğrettiler.

Bu hiyerarşik yapılanma, eski bir esasın aşırı biçimde kullanılmasıyla korundu. İlkin askerî çeteler kurmaktan fiilen vazgeçmemiş Haricîler, ve sonra da vicdanen kabul edemedikleri otoriteye uymaya kendilerini mecbur gören çoğu Şiî, *takiyye*, yani bir insanın asıl kanaatlerini dindarâne bir tavır içinde gizlemesi kavramını geliştirmişlerdi. Bu, sadece kendisini korumak değildi, aynı zamanda üyesi olduğu topluluğu korumaktı—ki, bir Şiî, Sünnî çoğunluklar ve Sünnî yönetimler karşısında takiyye uygulamaya; en azından Şiîlerin yerleşik İslâm'ın ve yerleşik yönetimin gayrimeşru olduğu ve esasen

7. Gizli, mestûr imam üzerine Wilfred Madelung'un temel çalışmaları için, bkz. "Fâtımiden und Bahrainqarmaten," ve "Das Imamet in der frühen Ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 36 (1960), 34-88 ve 37 (1961), 43-135.

imam namına devrilmesi gerektiği inancını onların dikkatinden kaçırmaya mecburdu. Takiyye ister istemez grubun yanlış anlamaya en fazla müsait doktrinlerini Şiîlerin düşmanları arasında ortaya atmamayı içerir oldu. İsmailîler arasında ise, şimdilerde, daha yaygın bir sonucu üstlendi: kutsal irfanı, lâubâli kulaklardan—hatta kendi tâbilerinin bu sırra tam mânâsıyla vakıf olamayanlarından bile—saklama halini aldı; en sonunda, İsmailî bir yönetim altında bile muhafaza edildi. Takiyye, hiyerarşiyi destekleyen dahilî bir disiplin haline geldi: irfan, her seviyede, ona hazır olmayanlardan yine de korundu.

İSMAİLÎ ÇEVRİMSELCİLİK

Fakat hiyerarşik İsmailî disiplini sadece gizli marifetin sıhhatini güvenceye almak için planlanmadı; bu disiplin, fırkanın güttüğü gizli siyasî amaçlara da uygundu. Çünkü, İsmailîler, sükûnetli imamlarıyla, İsnâaşeriye'den de çok daha aktif biçimde, tüm dünya için yeni bir takdir-i ilahî beklediler. İsmailîler arasında müslüman tarih anlayışına, dramatik bir unsur— maamafih bir tabiî daire anlamında değil, tamamıyla ahlâkî seviyede—yeniden yamandı.

Çevrimsel bir tarih anlayışı, eğer tarihî süreç (okumuşluğun ve şehir hayatının şartları altında) uzun vadeli bir değişim süreci olarak insanların farkına varacakları kadar hızlı ve muntazam biçimde akıp gidiyorsa, çok doğaldır: eğer zaman ve mekânın sonsuz olduğu, ancak bunun yanında formel olasılıkların sonlu bir yelpaze teşkil ettiği kabul edilirse, "yaşlı adamın tarih anlayışı" diye ifade edilen bir düşünce ("Genç kuşaklar giderek bozuluyor" düşüncesinin, belli bir ideal hareket noktası olan her kuşağın zamanla bozulacağı beklentisini kapsar şekilde genişletilmesi) doğrudan her iyileşmenin peşinden kararlı bir yozlaşmanın geldiği devirler beklentisini çağrıştırır. Bir parça değişik bir çevrimsellik anlayışı da, aynı sonsuzluk kabullenmesinin "genç adamın tarih anlayışı"na (Yaşlı kuşaklar "eski kafalı"dır) uyarlanmasıyla ortaya çıkar; çoğu modern klişeler içinde gördüğümüz üzere, buna göre aynı ilerleme kalıpları başka toplumlarda değil, bizimkisi kendisini yok edecek olursa gelecek türlerde ya da insanlık hayatı son buluncaya kadar başka gezegenlerde bile yinelenecekti. İran-Sâmi birikiminden gelen dinî geleneklerin İsmailîlikte bile güçlü olan bir başlar ve sürer şeklindeki doğrusallık anlayışına sıcak bakması, özel eylemlerin mutlak şekilde belirleyici olduğunu ve yinelenen bir kalıp içinde ezkazâ tersine çevrilemeyeceğini veya iptal edilemeyeceğini kabul eden ahlâkî ferasetin onlar arasında ne denli yüksek prestij sahibi olduğuna şahitlik eder.

İsmailî çevrimselcilik, tıpkı ona özgü bâtınîlik gibi, İran-Sâmi gelenekle-

rinde, genel olarak bu geleneklerde hâkim unsur olarak rastlanan ve başlangıcı ve sonuyla tek ve geri çevrilmez bir tarihî ardışıklık doktrinine eşlik eden bakış açılarının—belki kaçınılmaz mantıkî mütemmim olarak—ihya edilmesini temsil etti. Dünya, en azından kimi İsmailî düşünce okulları içinde, bir ilahî kalıbı yansıtsa bile, çökmeden, yozlaşmadan hâlî değildi. İran-Sâmi tektanrıcılığını temsil eden bütün sistemlerde olduğu gibi, bir ilk hata ve günah noktası var olmuştu. İsmailîler (Gnostikler'in* tarzında), Kur'ân'da i'cazlı bir şekilde kısaca tasvir edilen İblis'in (Şeytan'ın) isyanı hadisesini, insanlık tarihini oluşturan özenli bir yeniden yapılanma prosedürünü gerektiren kozmik bir dönüm noktası olarak yorumladılar. (İsmailî felsefede bu ilk dalâlet, bazan, cüz'î iradenin sevk edilebildiği kozmik iradeden bağımsızlığı öngören, İsmailî itikadına göre yanlış sayılan bir anlayışla özdeşleştirildi.) Peygamberlerin en büyüklerinin (Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed [as]) her biri, görünürdeki vahyin gizli anlamını öğreten bir "vasî"ye sahip idiler ve sırayla ancak seçkin bir zümrenin tanıyabildiği bir imamlar zincirini başlatmışlardı. Bu vesayet misyonu söz konusu zincirin yedinci halkasını oluşturacak ve dünyayı kötülüklerden arındıracak olan Diriliş devrini getirecek müstakbel Mehdi'nin imametiyle en son noktaya varacaktı.[8] (Bu, büyük tarihî Diriliş inancı, dünyada hak ve adaletin siyaseten tesisini içereceği için, zaman zaman, hak ve hakikat aracılığıyla şahsiyetin tahavvüle uğramasına dayalı ve esasen manevî bir husus olan, inananların her birinin ferden ferda yeniden dirilişi inancından ayrı tutuldu.)

İsmailîler tarafından işlerliğe konulan bu tür bir çevrimsellik, daha sonraki "bâtınî İslâm"ın çoğunda zaman zaman sürdürülmüş olabilir. Bununla beraber, ilk İsmailî düşünüşün çevrimselciliği abartı da olabilir. Çünkü bu düşünüşün yedi büyük umumî şahsiyetin ve her bir nâtık için yedi imamın tekerrürü üzerinde yoğunlaşan büyük bir kısmı hissen, mantıken ve ahlâken ilk kozmik dalâletten kozmik ahengin yeniden tesisine doğru ilerleme doğrusallığına tâbi kılındı. Bir siyasî rolü benimsemeye hazır oluşları, İslâm'ın özel misyonuna diğer müslümanlar kadar kani olmuş İsmailîlerin tarih-eksenliliğini gösterir. Daha sonraları, İsmailî doktrin daha bir gelişkin hal aldıkça, İsmailî filozoflar onu yeni-Eflatunculukla (İsmailî) yeniden yorumladılar ve bu yüzden kendisine tarihî rolüne pek uygun düşmeyen zamandan bağımsız bir nite-

* Gnostik'ler, bilhassa Hıristiyanlığın ilk devirlerinde, ruhun günahlarının manevî/ruhanî bilgi sayesinde affedildiğini öğreten ve yaratılışın asıl cevher ya da uluhiyetten sudur süreci olduğuna inanan eklektik felsefenin mensuplarını tanımlar [çev.]

8. Henry Corbin, "Le temps cyclique...."de, *Eranos Jahrbuch* , 20 (1951), 149-217, ve başka yerlerde, İsmailî düşünüşte çevrimselciliğin önemini vurgulayan son kişidir. Mircea Eliade'ın çevrimselciliğe dair çalışması da, bununla ilgilidir, özellikle "Mythologies of Memory and Forgetting," *History of Religion*, 2 (1963), 329-44.

lik empoze ettiler. Dahası, İsmailiye, beklenilen kemale erme vuku bulmadan önce siyasi olaylara karışmış olduğu sürece, tarihî teori, mütemadiyen, aslında ortaya çıkmış olan bütün beklenmedik hallere dair açıklamaları kapsayan, daha rafine ve daha karmaşık bir hal aldı; bu süreçte, çevrimselliği de zaman zaman doğrusallık anlayışının gölgelenmesi noktasına kadar götürüldü. (En azından çok daha sonraki Nizarî İsmailî düşünüşünde bu vuku buldu.) Fakat İsmailî öz, kliastikti.

Hz. Hasan'dan itibaren (çünkü Hz. Ali (ra) bir imam değil, Hz. Peygamber'in (sav) vasisiydi), yedinci imam, Muhammed bin İsmail'di; çokları, yedinci Mehdi'nin de o olacağını ümit ettiler; ki o, takipçilerinin tesirli örgütlenmesi yeterli hale geldiğinde iktidara gelecekti. Bu yüzden hiyerarşik otorite ve bâtınî gizlilik bireyin sadece kişisel manevî gelişimini değil, süregiden bir tarihî dâvâya katılımını da sağlıyordu; bu sosyal program, elit zümrenin kişisel gelişimi kadar, ilahî kendini-gerçekleştirmenin de en önemli noktasıydı. (Onuncu yüzyılda, aslında, açıkça kendini belli eden bir imam—Muhammed bin İsmail'in nesebinden biri olarak—çıktı ve ilkin imamı bekleyen İsmailî hareketi toparlayan ve sonra Dârü'l-İslâm'ın tümünü elde etmeyi hedefleyen bir kampanya başlattı.)[9]

Yüksek Abbasî dönemi boyunca, bâtınî-yönelimli başka birtakım Bâtınî gruplar (hususan, bir kütlesi kuzey Suriye'de bir kırsal alanda hâlâ yaşayan Nusayrîler halini alacak olan, ancak onuncu yüzyılın sonunda İsnâaşeriye'den ayrılan grup) devam ettiyse de, İsmailiye Şiîlik etrafında toplanmış bulunan daha bâtınî kliastik ümitlerin en başta gelen aracı olageldi; İsmailiye herkese birşeyler sunuyordu. Spekülatif eğilim taşıyanlara, kayda değer şekilde iyi işlenmiş bir kozmos tasviri sundu; özelde, aslında Kur'ân'ın ilk kısımlarında da bir yer bulmuş olan, fakat ulemanın çoğunun ahlâkçı tabiatının aklîleştirilmiş bayağı bir yersizlik olarak görme temayülünde olduğu zengin efsane sembolizminin hayat bulmasına kapı açıldı. İsmailîliğin bâtınîlik sığına-

9. Bernard Lewis'in, *The Origins of Ismâ'ilism* (Cambridge, 1940) adlı eseri bir İsmailî imamın iktidara gelişinin hâlâ standart raporudur. Lewis, hareketi hayli özel bir iktisadî sınıf yönelimine doğru izlemeye fazlaca tutkun gözükebilir. Onun zamanın daha geniş İsmailî hareketine dair tasviri, Wilfred Madelung'un üstte zikredilen çalışmalarıyla; ve de S. M. Stern'in makaleleriyle, ("İsmâ'ilis and Karmatians," *L'Elaboration de l'Islam*, ed. Claude Cahen [Paris, 1961] ss. 99-108; "Heterodox İsmâ'îlism at the time of al-Mu'izz," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 [1955], ss. 10-33; ve "Abu'l-Qasim al -Busti and His Refutation of Ismâ'îlism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, [1961], ss. 14-35) düzeltilerek desteklenir. Bu yazarlar sadece âlimlerce üretilegelen düşmanlarınca sunulan taraflı İsmailîye imajını değil, ama bizzat daha sonraki İsmaîlîlerce sunulan ilk İsmailiye'nin *ex post facto* imajını da kullanmışlardır.

ğı aklî ilimlerle uğraşan entellektüel kesim için, sıradan saraylı yapı içinde müslümanlarca, ancak nâdiren müslüman sıfatıyla öylesine uğraşılacak çeşitli ilgiler, meselâ, felsefe ve hattâ tabiî ilimler bakımından İslâmî bir çerçevede değerli bir yer sağladı; Helenik-tip irfana ve bilime dair ilk mecmuaların en popüleri olan İhvan-ı Safâ Risaleleri'nin (ve daha sonrakilerin) telif edilmesi, Bâtınî, ve muhtemelen İsmailî himaye altında gerçekleşti; ki Câbir bin Hayyan'ın kimyaya dair eseri—ilk İslâmîleşmiş kimyevî çalışmalara dair başlıca mecmuaların temeli olan eser—bu ruhu teneffüs eder. Son olarak, İsmailiye işlek şehirlerin duyarlı insanına, refahın daha hakkaniyetli bir biçimde paylaşılmasını sağlamak idealini, yani sosyal adalet ümidini, Allah'ın inayetiyle bunun için mücadeleye aktif katılım anlayışını getirdi. Şiîliğin bulunduğu her yerde, ve zaman zaman başka yerlerde, İsmailiye, müsait şartlarda potansiyel açıdan hayli etkiliydi. Buna rağmen, Maniheizm mensupları gibi, İsmailîlerin hiçbir yerde kendilerine tüm bir nüfusun veya hatta onun normal bir kesitinin gündelik inancına kumanda edecek derecede bir bağlanma temin edemedikleri görülür. İsmailîlik, sonuçta bir elit zümrenin inancı olarak kaldı.

CEMAATÇILIK: DAYANIŞMA DİNDARLIĞI

Çoğu Şiî, önceden mukadder kılınan bir tarihî kurtuluşu bekledikleri kör ve şerir bir dünyada, tecrit olunup ıztırap çekme anlayışı geliştirdikleri halde, Cemâ'î-Sünnîlerin belirli bir kısmı, tarihî açıdan başarılı bir çoğunluğa uygun bir özellikler bütünü geliştiriyordu. Şiîler Müslüman cemaatının tarihî misyonunu vurgulayıp onun ihanetine hayıflandığı halde, Cemâ'î-Sünnîler onun büyük mirasını vurguladılar ve kendilerini onunla özdeşleştiren bir iftihar tavrı geliştirdiler.

Cemâ'î katmanda, Şiî katmandaki gibi, birkaç dindarlık türü rekabet halindeydi. Din-eksenli muhalefetin sonraları Abbasîlerin kabul ettiği birkaç fırkasından olan Mu'tezilîler, diğer pek çoğu Hadis ehli diye isimlendireceğimiz şeyin içinde massedildiği halde, bağımsız bir okul olarak en uzun süre hayatta kalanlardı. Mu'tezilîler, Bağdat'ta ve başka yerlerde, türemiş oldukları Basra'da olduğu gibi, aktif idiler. Mervanî devirlerinde Mu'tezile âlimleri zaman zaman bütün muhalefet fırkalarının üzerinde anlaşabildiği mutedil konumlar bulmaya teşebbüs etmişlerdi: bu âlimler Hz. Ali (ra) ve muhalifleri arasında bir yargıda bulunmayı red ve bir günahkârın statüsü gibi ihtilâflarda, basitçe Kur'ânî "fâsık" terimini kullanmayı tercih etmişlerdi. Fakat sonra, tercih ettikleri bu konumları mantıkî bir katılıkla izlemiş; bu yüzden, şu Kur'ânî terim içinde iman edilenden başka herhangi bir günahkâr statüsüne kapı açmayı reddetmişlerdi—dolayısıyla, onlara göre günahkâr ne inançlı, ne de kâfirdi. Abbasîlerin yönetiminde, olduğu ve— daha önce olmuş olduğu üzere, nisbeten İslâm'ın yönelimiyle yetindiler; ve ne duygusal karışımı ne de

bâtınî marifeti pek kaale aldılar; dikkatlerini ahlâkî ve de özellikle doktriner bir sâfiyete erişmeye sarfettiler.

Mu'tezilîler, şahsî yaşayışlarında; fakat dahası kendi doktrinleri hususunda, mutaassıp olarak bilinirler—eğer kendileri bir dinî hazza kapı açtılarsa, bunun sıklıkla mantıkî tahlilin büyüsünde yatıyor olduğu görülür. Mu'tezilîler müştereken, hukuka büyük bir ilgi gösterdiler; fakat ona nihaî sorulara ilişkin güçlü bir entellektüel sorgulama da katıyorlardı. Bu çerçevede özellikle güçlü tek Allah inancına uygunlukta ısrarlı oldular. Âdil olan Allah indinde hür insanın mesuliyet sahibi olduğunu; insanların şer amellerinin Allah'a değil, bizzat o ameller dolayısıyla lâyıkınca cezalandırılacak insanlara irca edilmesi gerektiğini vurguladılar. Yaratıklara özgü hiçbir zaafın Allah'a izafe olunmaması, aynı derecede önemli bir husustu—ve Allah'ın zâtına dair fizikî veya şahsî özelliklere ilişkin Kur'ânî atıflar, mecazî olarak anlaşılmalıydı. Ve dahi, Mu'tezilîler, ümmetin bağlı olduğu pratik ahlâkî bağlılıkla yeterince ilgiliydiler. Ki, doktrinlerine dair genel risalelerini içerisinde pay ettikleri beş başlık arasında, Allah'ın birliği, Allah'ın adaleti, günah ve günahkârın durumu ile beraber; diliyle, eliyle ve kılıcıyla "mârufu emr ve münkerden nehy" vazifesi de yer aldı.[10]

Mu'tezilîler, çok özel bir yere sahip olmadıysa bile, Kur'ân'da o zamana kadar temsil edilen bir görüş açısını güçlü bir şekilde öne süren ilk müslümanlardır: yani, inanç, belirli faraziyelerin kabullenilmesi anlamında, selâmete ermek için çok büyük önem taşır. Tek Allah inancına dayalı akidevî anlayış, başlangıçta düşünsel olmaktan öte iradî bir fiili ima ediyordu—en başta Allah'a itimad etme ve Onun emrettiği şeye inanıyor olma. Fakat, tek Allah inancına dayalı bütün geleneklerde, güven duyulan Allah'ın güvene en lâyık olduğuna *iman etme* nosyonu Allah nosyonunun yerini—ki mensuplarını kimliklendirmek için elverişli bir temel değildir—almaya meyletmiştir: Onun emirlerinin mü'mini olma nosyonunun yerini, bir insanın mü'min olması gerektiğine inanma nosyonu almıştır. *İnanç* nosyonu, topluluk bağlılığına dair mâkul ve objektif bir kritere kapı açıyordu. Bundan dolayı, daha iradî "inanç" nosyonunu ifade eden kelimeler "iman" anlamında anlaşılagelmiştir. (Kelimelerin bu hale getirilmesi, bazısına hayli mükemmel biçimde uysa da, Kur'ân'daki çoğu âyetler bunu anlam-dışı kılar.) Mu'tezilîler, iman kadar, iyi amelleri de vurguladılar; fakat bu, özgün imanı belirleyen ve savunan incelikli, iyi işlenmiş doktrinlerini geliştirmelerine öncülük eden zihnî imanda ısrarlı oluşlarındandı. Bu bakış açısı, sonraları, müslümanlar arasında hiç yitirilmedi.

---

10. Mu'tezile'de entellektüalizm ve ahlâkçılığın mezcedilişi, İsmail R. Farukî tarafından hoş bir şekilde ileri sürülmüştür, bkz. "The Self in Mu'tazilah Thought," *International Philosophical Quarterly*, 6 (1966), 366-88.

Mu'tezilîler, bu ahlâkçı mantıkî tezlerinin savunulması bağlamında, savunmacı teolojinin, yani kelâmın ilk aslî şarihleri oldular; ki çok daha sonraki İslâmî dinî analizler onlara kadar dayanır. (Onları, bu başlık altında, daha ileride göreceğiz.) Onlar, mü'minlerin sorumlulukta eşitliğini vurgulayıp, genellikle aristokratik lükslerle çok az haşir-neşir oldularsa da, kitlelere pek etki edemediler. Zaten mensuplarının, yüce bir inancın kendilerinden beklenmediği ayaktakımına karşı izzetlerini koruması gereken küçük bir yönetici elit zümreye daha uygun bir konumda oldukları görülmektedir. Bu da önceki çağların İslâm'ından belki, ama dokuzuncu yüzyıl İslâm'ından hiç beklenemezdi.

Mu'tezilîler eylemciydi. Onlardan çoğu, iktidara gelişinden sonra, Abbasî hanedanını aktif biçimde desteklediler. Bunlardan kimisi genelde müslümanları kendi katı görüşlerini kabule zorlamak için Abbasî halifelerinin yanıbaşında oluşlarından faydalanmayı umdular; ilkin Maniheizm mensuplarına karşı; daha sonra da imanlarının Allah önünde insanın mesuliyetini yeterince açık bir şekilde muhafaza etmeyi başaramadığını öne sürdükleri müslüman ulemaya—sonuçları görüldüğü üzere özellikle, neticelendiği gibi, Hadis ehline; yani nihaî olarak özellikle şeriat-eksenli düşünen Cemâ'i-Sünnî konumla ilişkili olagelen dindarlık biçiminin temsilcilerine—karşı. Yüksek Halifeliğin son bulmasından önce, Cemâ'î-Sünnî Mu'tezilîlik, muzaffer muhaliflerinin nefretini güden pek çok yerde çöküşe geçti. (Bununla beraber, entellektüel prensipleri, farklı bir dindarlık rolünü üstlenen başka gruplarca korunan, işlenen ve en sonunda tadil edilen biçimiyle genelde hükmünü sürdürdü.)

Diğer tarafta, din-eksenli muhalefetin tavrını sürdüren çoğu Mu'tezi-lî, Hz. Ali'nin soyuna taraftarlık gösterdi. Bunların kimisi, son olarak Zeydî mezhebini oluşturan Şiîler arasındaki militan hizip içinde müritler kazandı. Mu'tezilî ismi olmaksızın, Mu'tezilî dindarlığının çoğu unsuru, böylece Zeydî Şiîlikte (ve doktrinlerinin çoğu da, aynı şekilde, diğer Şiî gruplarda) hüküm sürdü. Beri tarafta, bir Cemâ'î dindarlık örneği olarak Mu'tezilîlik tedricen eriyip gitti.

HADİS EHLİ

Cemâ'î dindarlığın çok daha etkili bir biçimi, Yüksek Halifelik devirlerinin sonuna gelindiğinde, Hz. Peygambere dair hadis rivayetleri kendileri için başlıca dinî otorite kaynağını oluşturan bir grupla, yani *Ehl-i Hadis*'le bağlantı halindeydi. (Bunlar, zaman zaman, en mükemmel ifadesiyle "sıkı müslüman" olarak kabul edilirler. Ehl-i Hadis, ideal bir mazi adına, müslümanlar arasındaki hâlihazır fiilî şartlara muhalefet etmelerine yol açan ve zihnî olmaktan ziyade hissî bir ahlâkî bağnazlığa vardırılmış olan şeyin muhafazasına

yönelik keskin bir endişeyle mezcoldular. Muzafferâne, yine de halka yönelik takva üslupları hususan Bağdat'ta geniş bir kesimi kendisine bağladı.

Bu takva geleneğinin, Mervanî devirlerindeki komünal dayanışmaya özlem duyulan çevrelerde gelişmiş olduğu görülür—ya Vâsit'te (Suriyelilerin Irak'taki başkenti) olduğu gibi bu çevrelerin müdahaleci devrimleri asla tasvip etmemiş olmasından dolayı, ya da şimdiye kadar tâ Mansur'un devrinde etkin olmaya başlayan bir hissi, Suriyelilere karşı beslenen reaksiyon hislerini paylaşmalarından dolayı. Hadis ehli, Hz. Muhammed'in (sav) bir sahabisi olarak, Muaviye'yi hürmet edilmesi gereken biri kabul etti; Ve başlangıçta, Hz. Ali'nin (ra) kıymetini düşürmeye tevessül edildi. Onlar, *sünnet* ve *hadis*'le beraber, kendileri için bir lütuf nişanesi olarak, *cemaat* terimini de benimsediler. Özellikle de, (Mervanîler arasında kabule mazhar bulunan) Medine kökenli İbn Ömer okuluna saygı duydular, fakat belirli başka okulların da varislerinin çoğunu—Hasan el-Basrî'nin ve Kûfe'nin ılımlı Hz. Ali soyuna-bağlıcı hadis râvilerinin çoğu talebesini—kendilerine çektiler. (Bu meyanda, Hz. Ali'nin (ra) değeri, son olarak, bir uzlaşma formülü içinde; halifeler arasında dördüncü sırada olarak kabul edildi. Halifelerin başa geçme düzenine göre, hâlâ Hz. Osman'dan (ra) sonra geliyor, fakat Muaviye karşısında kesin öncelikler taşıyordu.) Bu yüzden, birkaç değişik geleneği herkesin bir nebze birşeyler verdiği ya da aldığı yeni bir diyalog içerisinde, kaynaştırdılar. Bu yeni gelenek, gitgide Çemâ'î-Sünnî ulema arasında tipik dindarlık aracı halini aldı ve halkın büyük hürmetini kazandı.

Hadis ehlinin devrimcilik-karşıtı reaksiyona doğru temayül etmesi kapsamlı etkiler doğurdu. Tüm din-eksenli muhalefetin Mervanîlere yönelik bütün hareketleri, Hadis ehli nazarında bir nebze kerih karşılandı ve (hatta bu fırkaları desteklemiş olan fertlere hürmet ettikleri halde) bu muhalefetin içindeki çeşitli fırkalara mensup isimler Hadis ehlince karalandı. Yeni Abbasî rejiminin şartlarında feda olunmaya meyledilen prensiplerden biri, fertlerin "mârufu emr ve münkeri nehy" vazifesine ilişkin olanıydı. Hadis ehli, bu vazifeyi bilhassa özel fertler arasında reddediyor değildi; fakat umumu ilgilendiren hususlarda bu nokta üzerinde ısrar ediyor da değildi. Prensipte, mevcut müslüman hükümdarı kabullenmişlerdi. Buna rağmen, kendi tarzları içinde, muhalefete yeterince meyilli ve elbette sosyal açıdan pasif olmayan bir tarafları vardı. Bir şer'î İslâmî düzen oluşturma işini en yetkili biçimde yürütenler onlardı; öncelikle Kûfe'deki (vaktiyle Mürciî olan) Hanefîlerin değil, Medine'de Mâlik ve eş-Şâfiî etrafında kümelenen çevrelerin bağlılığını kazanmışlardı. Sözleri talebeleri için kanun olan muhterem önderleriyle beraber gayriresmî olarak Bağdat'ta örgütlendiler. Harun er-Reşid tahta çıktığında (786), Mu'tezilîler itibarlarını kaybetti ve Hadis ehli rejim tarafından teşvik edildi. Buna binaen, Hadis ehli Bağdat'ta büyüyen popülaritesini, muhalifle-

rini kendi tezini kabule zorlamak için kullandı; ve fırsatını bulduğunda, hükûmet onların kimi muhaliflerini hapse bile attı.

Hadis ehlinin takva anlayışı içinde yer alan şer'îcilik, Hz. Muhammed'in (sav) bütün ashabı tarafından (veya onlar namına) nakledildiği üzere bir bütün olarak topluluğun hikmet ve rahmetine şekil veren şeyler olarak hadis rivayetlerine gönül vermede ifadesini bulan geniş bir kitle sadakatine dayanıyordu. Hadis ehli ortak bir temele dayanarak Hz. Muhammed'in tüm ashabına hürmet edilmesi ve onları bölmüş olan ihtilâf ve husumetlerin izahının Allah'a havale edilmesi gerektiği kanaatindeydi. Hz. Muhammed'in fetihlerde bulanan o ilk cemaatı, kendi varlığıyla ve birliğiyle, Allah'ın özel bir ihsanını taşıyordu ve bu fazla müşkülpeşent sorgulamalarla pek ihlâl edilmemeliydi. İsnâaşeriye Şiîleri, hak ve adaleti ebediyyen yitirilmiş bir dâvâ olarak kabul etmeye; haklının zulme uğradığını ve ancak bu dünyada gördüğü zulüm ve ıztırap sayesinde Allah'a yaklaşacağını düşünmeye başlamışlardı. Bunun tam aksine, Hadis ehli, hakkı normal bir şekilde insanlık arasında hükümferma gördü ve aslında hâkim topluluğun ortak kanaatinde, icmâda, hakkın âdeta bir sağlamasını buldu; hak, ola ki (ki bir zaman için, daha sonra, Mu'tezilîlerce) ihlâl edilmiş olsun, bu bir istisnaî haldi, selâmetle atlatılan geçici bir fırtınaydı. Hadis ehline, ağlayıp durmak değil, ayakları altındaki bir dünya için vakarlı bir sorumluluk nasip edilmişti. Takvaları, ilk müslüman cemaatinin mütecanisliğine özlem duyan geniş bir şeriat-eksenli sosyal düzen programı için bir odak olarak işgördü.

Sözkonusu dindarlık, bununla beraber, cemaat şuurundan vaya geniş-tabanlı bir meşruiyetçilikten öte şeyler de taşıyordu. Vahyedilmiş hukukun teferruatıyla ilgilenmeleri İsnâaşeriye Şiîlerinin matem tutması gibi hissî ve tasavvurî bir sadakat duygusuyla yaşadıklarına işaretti. Bir bütün olarak cemaate dayanıp şer'î hukuku geliştirmeye çabalayarak Kur'ân'ın ve sünnet tatbikatının başkaca hiçbir aracıya gerek kalmadan doğrudan Allah karşısında sorumlu olunan bir hayat tarzına erişme meylinde bir cemaati hasıl etmeye tek başına yeterli olduğu şeklinde bir faraziye ortaya koydular. Eğer Allah bizzat şeriat içinde hakikaten aracısız olarak idrak edilebiliyorsa, bunun böyle olacağı rahatça anlaşılabilirdi. Bundan dolayı, Kur'ân'ın, insanlar ve diğer varlıklar gibi, Allah'ın mahlûku değil, Onun Kelâm-ı Ezelîsi olduğu doktrini ortaya çıktığı zaman heyecanlı bir kabulle karşılandı.

Böylesi bir fikir, bu insanların ister istemez sistemlerini ya—daha eski fakihlerin yapmış olduğu gibi—cemaatî gelenek üzerine ya da Mu'tezilîlerin yapmaya meylettiği gibi mantık yürütme üzerine olmaktan ziyade, hadis metinleri üzerine kurmalarına yol açan nakilci eğilimleri yüceltti. Hem gelenekçiliğe, hem akılcılığa, hem de gerçekten Şiîlerin kişisel bağlıcılığına karşı, Hadis ehli, mukaddes olduğu kabul edilen metinlerin, hepsinden önce

Kur'ân'ın nass'larını yüceltti. Dolayısıyla, Hadis ehlinin dindarlığı en büyük ifadesini onların Allah kelâmı olarak okuduğu Kur'ân'ın Allah'ın mahluklarından biri olmayıp hadiste açıklandığı üzere ezelî bir kozmik varlık, Allah'ın Zâtına has birşey olduğu doktrininde buldu; Hadis ehlinin daha bir ateşli olanları ise, Kur'ân'ın yaratıldığını söylemektense, ölmeyi diliyorlardı. Bu insanlar, Allah'ı tanımalarına perde olacak hiçbir imaja yer vermediler: hiçbir ağır tütsüye veya kutsal müziğe, hiçbir mübarek veliye ya da (Hıristiyanlıkta olduğu gibi) merhametle günahların affına sebep olan bir Kurtarıcıya yer vermediler—fakat Allah'ı cismânî kılmak da istemediler—öldükleri zaman ru'yetullah'a erişmeyi dilediler, ve daha dünyadayken doğrudan Onu işitmeyi arzu ettiler. Onun kelâmını, yani Kur'ân'ı okurken dillerinde; yine Kur'ân'ı hürmetle ellerinde tutarken ellerinde hissettikleri birşeyle, Allah'ın varlığına iman ederek kendilerinden geçmişlerdi.

Böylesi doktrinler, Şiîlerin ibadet tarzına olduğu kadar, ilk Medine dindarlığına da yabancıydı. Mu'tezilîler şoke oldular; Hadis ehlini, Allah'ın birliğine ve aşırı teklifsiz tavırlarıyla, Onun mukaddes ve münezzeh azametine halel getirmekle suçladılar. Mu'tezilîler, Kur'ân'ı Allah'ın kelâmı olarak Hadis ehlinin deyimiyle "Hâlik değil, ama mahlûk da değil" diye düşünmenin, onu Allah'ın haricinde ayrıca ibadet edilir birşey haline getireceğini hissettiler. Bu, Mu'tezilîlerin Kur'ân'ın kendilerini savunmaya vakfettikleri temel esprisine açıkça zıttı. Me'mun devrinden başlayarak, halife otoritesinin desteğiyle, Kur'ân'ın başka herşey gibi ancak Allah tarafından yaratılmış birşey olduğunu kabule zorlayarak, Hadis ehlini inancında sıkı olup olmadığını gösterme durumunda bıraktılar, sınadılar. Hadis ehli onların görüşünü kabul etmedi: tersi bir ikrar, Kur'ân'da insan ruhuna davette bulunan Allah'ın bizâtihi hâzır ve nâzır olduğu anlayışını tam da kalbinden yaralardı.

Maamafih, Hadis ehlinin de, Mu'tezilîlerinki kadar kendi dindarlıklarının da gereği olarak Allah'ın karşı konulmaz kudretine muhatap oluş tarzları da dikkate değerdi. Tâ Mervanîler devrinde Medine'de ileri sürülmüş bulunan (ve Hasan el-Basrî'yi şoke etmiş olan) daha ileri bir düşünceyi Hadis ehli daha da geliştirdi. Allah'ın bütün eşya üstündeki kudretini vurgularken, beşerî fiilleri, bir insanın şer fiilleri de olsa, Allah'ın yaratıyor olduğunda ısrar ettiler. Allah hayır ve şerre, hak veya bâtıla dair herhangi bir beşerî kriterden münezzehti; bütün eşya Ondan zuhur etmişti ve eğer bir fiil bâtıl olarak kabul edilecek idiyse bu, Allah onun için "bâtıl" diye buyurduğundan dolayıydı; onun, Allah'ın hükmetmeye (ve mani olmaya) gücünün yetmediği tabiî herhangi bir özelliğinden dolayı değil. Allah'ın kudretine sınır çizilemezdi! Buna göre, Allah'a karşı hürmetsiz olanlar, aslında Mu'tezilîlerin kendileri oluyordu. Mu'tezilîler, inançlarını aklîleştirmeye çalışırken, Allah'ın âdeta ödüllendirmeye mecbur olduğu bir beşerî iradeden dem vurmuş oluyorlardı. Hadis ehli, bundan Allah'ın kudretini hem de iki kere daraltılıyor olacağı sonucunu

çıkardı; birincisi, Allah'ın bizce kötü diye ad takılan fiillerin faili olmaya kudretinin yetmediğini farzetmesiyle; yani Onun biz insanların hak dediğimiz şeyi yapmaya mahkûm ve mecbur olduğunu farzetmesiyle; ikincisi, şer amelleri tek başına insanlara izafe ederek, adeta insanların, Allah gibi, amelleri veya başka herhangi birşeyi yaratabildiğini tazammun etmesiyle. Hadis ehli, insanın muhakkak Allah'a veya günah içinde çârnâçâr, başka birşeye teslim olma ihtiyacından bahsolunan Kur'ânî âyetleri zikrettiler ve insanları kendi efendileri kılar gözüken Mu'tezilî doktrinini, Kur'ân-dışı bir doktrin olmakla suçladılar. Hayır, Allah kâinatın yegâne gerçek failiydi ve insanlar, ancak ve ancak hak veya bâtıl, akıl alır veya almaz, Allah'ı yargılamaya ehliyeti olmayan fâni mahlûklardı. Allah kelâmı onlara geldiğinde, onun için hakkında tartışılacak, sadece yaratılmış birşey muamelesi yapmaya insanlar cür'et edememeliydi; onlara düşen, sadece huşû içinde titremek, itaat ve şükretmekti.

Hadis ehlinin yüz yüze geldiği manevî eğilim, vahiy momentini, Kur'ân'ın Münezzeh Olanla temas noktasını kavrayıp, —onu elde tutmaya—çalışmaktı ki, bunu da, onu elle tutulabilen ve bu yüzden kaçınılmaz olarak münezzehlik boyutunu kaybedecek kimi şeylere irca ederek yapıyorlardı. Mu'tezilîler bunu görebildiler ve Hadis ehlini *şirk*'le, Allah'tan başka kimi şeyleri puta taparcasına Ona ortak koşmakla itham ettiler. Fakat Hadis ehli buna karşılık bilakis Mu'tezilîlerin, kendi entellektüalizmleri içinde aklı Allah'ın yerine koyma—yani, ilahî sırrı soyut bir iman formülüne indirgeme—tehlikesi içinde olduğu cevabını verdi ki, bunda kesinlikle haklıydılar.

İBN HANBEL VE HADİS EHLİNİN POPÜLİZMİ

Bu nakilci dindarlık anlayışı, kendisinin hürmet edilecek bazı kahramanları, hususan büyük hadis râvisi ve fakih Ahmed b. Hanbel (780-855) olmasaydı başarıya ulaşamazdı. İbn Hanbel, gençliğinden beri kendisini İslâmî öğrenime, bütün olası hadis râvilerini dinlemeye ve şaşılacak sayıda rivayeti ezberlemeye adadı. Hadis nakletmiş biri olarak, Hz. Muhammed'in yaşayışında örneği bulunmayan herhangi bir kişisel tatbikatına karşılık gelen vicdanî endişelerle hayli mezcolmuş epey bir fakirlik içinde yaşadı. Güçlü hafızası, takvası, alicenaplığı (daha sonraları, kendisine en çok zulmeden insanı affetti) ve güçlü muhakemesi ile belâgatı, onu hadis ilminin seçkin bir üstadı kılmıştı.

Me'mun'un devrinde (813-833), Mu'tezilîler yeniden teveccüh kazandılar ve Me'mun'un ve haleflerinin devrinde (Harun er-Reşid zamanında kendilerine karşı yeterince müsamahasız davranan) Hadis ehlinin önderlerine, *mihne* denilen bir tür engizisyonda zulmedilmesine kapı açtılar. Me'mun, bir gayrimahlûk, —yani mahlûk olmayan— Kur'ân anlayışından vazgeçmeyecek olanları ölümle tehdidinin örneği yapmak üzere, İbn Hanbel'i seçti. İbn Han-

bel'in [Me'mun'un Kur'ân'ı mahlûk kabul etmesi için yaptığı baskıya karşı] sarsılmayarak kesin bir red cevabı vermesi diğerlerini yüreklendirdi. İbn Hanbel'in hayatı Me'mun'un eceliyle ölmesi sayesinde kurtuldu; fakat uzun süreli bir hapse maruz kaldı ve dâvâsının bir şehidi olarak anılageldi.[11]

İbn Hanbel'in mütevazi bir tabana dayandığı ve temsil ettiği dindarlığın şehirlerin, özellikle Bağdat'ın daha sıradan insanlarını kendisine çektiği görülür. Çünkü, şimdiye kadar görülen farklı dindarlık türlerinin ekseriya Mervanîler devrinde olduğu gibi yerel tarihten bile daha ziyade sosyal sınıf ayrımlarını yansıtmış oldukları görülüyor. Özelde, başlangıçta meşrep ve mizaç farklılıklarına kısmen cevap vermiş olması muhtemel olan Cemâ'î-Sünnî ve Şiî kesim arasındaki farklılık, (kalıtsal bir hal aldıkça), sosyal açıdan anlamlı ayırımlar ortaya çıkarmıştı: özel bir bağlılıkla, belirli gruplar içinde, başlangıçta tarafsız olanlar arasında bile bu menfaat saikiyle takviye edildi. Kırsal bölgelerde arazi sahibi tabakadan birçoğu, müslüman oldukça, sarayca da resmen kabul edilen Cemâ'î-Sünnî konumu benimsedi. Şehirlerde, müreffeh tâcirlerin ve sermaye sahiplerinin çoğu Şiî'ydi; Bağdat'ın tacir semti, el-Kerh, şehirdeki Şiîlerin kalesi gibiydi. Bunların çoğu, gelenekleri Mervânî devirlerine kadar dayanan eski Mevâlî ailelerinden gelmiş olmalı.

Mâkul şekilde, bu sınıfın Şiîliği, aristokratik zümreye karşı büyük herhangi bir darbenin görünememiş olduğu Abbasî uzlaşmasına karşı daha saf biçimde İslâmî ve eşitlikçi sosyal idealler teklif etmede bu gibi tacirlerin daha bir sebatlı oluşunu temsil etti. Abbasîlere hizmet ettilerse de, dolaylı olarak haydi haydi Şiî olan kâtipler ile halife devletinin üst-düzey çoğu idarecisi, bu sınıftan yetişti. Genel kültürün yüksek burjuva arasında en iyi şekilde tomurcuklandığı ölçüde, yazarların, feylesofların, ve Yüksek Halifeliğin İslâmîleşmiş kültürü içindeki sair önderlerin kıyaslanamayacak kadar büyük bir kısmının Şiî olması, belki hiç de tesadüf değildir. İslâmiyette, Şiîliği benimsemiş olan başka unsurlar vardı (meselâ, Kûfe ve Kum gibi belirli şehirlerde), fakat burjuva onun içinde aslî bir rol oynadı.

Buna karşılık, şehirdeki daha alt-sınıfların, zanaatkârların ve hizmetçilerin, hatta askeriyenin bile, büyük ölçüde Cemâ'î-Sünnîliği seçmiş olduğu görülür; belki de avâm etkili herhangi bir yol içinde daha alt katmanları içere-

---

11. Walter M.Patton, *Ahmed İbn Hanbal and the Mihna: A Biography of the Imâm including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Mihna, 218-234 A.H.*, (Leiden, 1897) İbn Hanbel hakkında yararlı bir İngilizce veri derlemesidir. Ne yazık ki, eser yazıldığı zamanın bazı faraziyelerini —Mu'tezilîlerin "akılcılar" ve muhtemelen şehvet düşkünü olduğu ve Hadis ehlinin değiştirilmesi imkânsız cemaat geleneğine sarılma anlamında "gelenekçiler" olduğu faraziyesi— tecrübe etmeksizin öngörüyor. Sonuç kitabın tüm problemleri kaçırmasıdır. (İçinde, "gelenek" kelimesi, sıradan İngilizce anlamında olduğu gibi bir hadis rivayeti için kullanıldığında bazı belirsizlik örnekleri ortaya çıkmaktadır.)

cek yeterince yaygın bir eşitlikçi siyasî düzenin pek fazla pratik olurluğu bulunmadığını görüyordu ve (bilhassa başkentte) kendilerini zımmîlerin ve ihtida etmemiş köylülerin üstünde yer aldıkları tüm bir İslâmî toplulukla kimliklendirmeyi tercih etmişlerdi. Bu insanların daha müreffeh olan burjuvayla çekişmelerinde de hiçbir mahzur yoktu: Bağdat'ta Sünnî-Şiî kavgaları—ki zaman zaman, bu esnada Kerh semti de yağmalanmıştı—sadece teolojik uyuşmazlıklarla motive edilmekte olamazdı. Üst ve daha alt sınıflara mensup insanların çoğunluğu, refah sahibi olan, doğrusu iddialarını isbat etmiş, bununla beraber başlangıçta şaibeli halifeler olarak Abbasî sülâlesini kabullenmeye istekliydi: bu yüzden, Şiîler ilk temel yenilgilerinden sonra, büyük yeni müslümanlar kütlesi içerisinde genelleşmiş bir hale gelemediler. Halife devletinin ahalisi, müslüman oldukça, Cemâ'î-Sünnî müslümanlar halini aldı.

Her hâlükârda, Hadis ehli Bağdat'ın daha fakir sınıflarının birçoğu arasında coşkulu bir karşılık buldu. İmparatorluğun geri kalan kısmında, dinî beklentiler, başkentte kabul edildiği şekliyle biçimlenmeye meyletti; bazı illerde—Huzistan ve Harezm gibi—dinin halka malolan tonunu oluşturmaya muktedir Mu'tezilî âlimler için bile. Hadis ehlinin bakış açısı, Bağdat'taki zaferiyle, genel başarıya ulaşmış oldu.

Başka hiçbir harekette, popülizmin özellikleri, Hadis ehlininkinden daha güçlü bir şekilde görünmüyordu. Hadis ehli, gerçekte İslâm-öncesi devirlerden (özellikle hıristiyan ve yahudi irfanından) popüler menkıbeleri taşıyan veya Kur'ân'ın tasvirlerinden işlek bir muhayyileyle yeni menkıbeler türeten dindar *kassâs* hikâyecilerle (kıssacılar ile) sık sık ters düştü. Fakat, bu kıssaların en azından daha mâkul olanlarını savunan şuurlu bir müdafaa, yine Hadis ehli arasında vâki oldu. Çünkü, her ne kadar Hadis ehli böylesi şeyleri esasen reddetmişse de, Allah'a dair, Onu bir insan imajı içinde sunan masallardaki antropomorfizm ve peygamberlerin Allah'ın ellerine erişebildiği olağanüstü amellerine dair hikâyât, vahiyde yer alan huzûr-u ilahî ile şahsî temas kurma duygusunu teyid etmeye yaradı. Kur'ân, Allah'ın rahmetini ve peygamberlerinin şerefini yüceltmeye hizmet ettiği sürece Hadis ehlinin tadil etmek için hiçbir sebep bulmadığı antropomorfik imajlarla ve nebilere dair harika kıssalarla doluydu.

Ne olursa olsun, birşey eğer hadis rivayetleri içinde yer almış ise, ne kadar Allah'ı antropomorfik olarak tasvir etse de saygı görüyordu. İbn Hanbel'den birkaç yıl sonra, âlim Taberî, Hz. Muhammed'in (hıristiyanlar için Hz. İsa'nın (ra) olduğu gibi) Allah'la beraber Taht (Arş)ta oturacağı anlamına çekilebilecek bir Kur'ân âyetini şaibeli biçimde tefsir ederek bu gelenek içindeki bir vaize ters düştüğünde kavga çıktı. Ayaktakımı, septik âlimi linç etmek istedi. Kur'ân'daki kozmik figürler, Gulât nazariyecileri arasında olandan daha az alenî olmakla beraber, kimi kabullere konu oldu da: bizzat İbn

Hanbel, Kur'ân'ın kozmik statüsünü destekleme bâbında, böylesi âyetleri zikretmeyi kendisi için hareket noktası yaptı. Hareket, muhaliflerinin müştereken Hadis ehli 'popülistleri' yani Haşviye diye isimlendirdiği sıradan insanlarla oldukça sıkı biçimde özdeşleştirilmişti.[12]

Buna rağmen, popülizm bütün popüler anlayışların üzerinde tam tamına uzlaştığı bir noktaya getirilmiş değildi: ulemanın halk için uygun gördüğü şeyle sınırlıydı. Dolayısıyla, Hadis ehli, Kur'ân'ın sunduğu Allah'ın münezzehliği anlayışıyla tutarsız olduğunu kabul ettiği açık herhangi bir antropomorfizmi reddetmeye özen gösterdi. Esasen fıkhî düşünüşte kullanılan bir formülü ödünç alan hadis ehli, Kur'ân ve hadiste antropomorfizmin ve kolay kolay kabul edilir cinsten olmayan sair anlayışların ancak olduğu gibi, yani —bunun "nasıl olduğunu sormaksızın"—kabul edilmesi gerektiğini öne sürdüler. Dolayısıyla Allah gerçekte metnin söylediği gibi Tahtından dışarı adım atabilirdi; bu, Mu'tezilîlerin yapmış olacağı gibi, daha ileri noktalara götürülen bir teşbih olmamalıydı; fakat aynı zamanda insanların bunun ne demek olduğunu bilemediği kabul edilmeliydi—her hâlükârda, bu, bir insanın bir tahttan aşağıya inmesine benzetilemezdi. Ciddiye alındığında, böylesi bir tavır, tahayyüle tâbi kılınmış olduğu görünen herhangi bir anlayışı somutlaştırmaktan kaçınıyordu.

En nihayeti Hadis ehlinin ve Mu'tezilîlerin halefleri ortak bir Cemâ'î-Sünnî gelenek içerisinde tamamen birleştiklerinde, Kur'ân ve hadisin bütün haşmetli kozmik tasvirlerinin anlamını ortak anlayışa dayalı ifadeler içerisinde değiştiren bu tavır, Mu'tezilîler tarafından daha önceden gölgelenmiş bir aklî ruhu savunan âlimler arasında genel tasvip görme vesilesi halini aldı.

Mütevekkil'in iktidarından sonra, dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, İbn Hanbel'in ardından, bu yaklaşımın kendilerine Hanbelîler denilen daha müfrit temsilcileri, Bağdat sokaklarında kendi tarzlarını sürdürmeye ve başka her

12. A.S.Halkin "The Hashwiyyah" adlı makalede (JAOS, 54 [1934], 1-28) Haşviye'nin Hadis ehli olarak tanımlanmasını vuzuha kavuşturmuştur. Fakat, her ikisi *haşv* kelimesince taşınmakta olan nosyonlar olarak, "avâm"dan ziyade "lüzumsuz konuşma" nosyonundan isim türetmektedir. Fakat, sözde-Nevbahtî'nin nâkıs biçimde belirttiği "ehlü'l-haşvi ve'l-cumhûr" ifadesi, açıkça "halkın, çoğunluğun insanları" anlamına gelir: bunlar çok sözlü, ikinci bir nosyon değil, popülistik birer nosyondurlar. Genel olarak mükemmel bir çalışma esnasında, Halkin, Hadis ehlinin "tarafsız" veya "bağlantısız" olmanın "kolay" yolunu takip ettiğini ileri sürer; ama onlar ancak hadis mecmuasındaki metinlerin birbiriyle çelişik olduğu veya böyle bir çelişkinin ima edilebildiği yerde (Hz. Muhammed'in ashabının kendi arasında savaştığı durumlar) "tarafsız" ve "bağlantısız" idiler. Böylesi bir tarafsızlık noktası ne bir kolay yolu takip, ne de Halkin'in de ileri sürdüğü üzere, sükunetli bir bilgiyi imana bağlama tavrının hikmetini izah sadedinde değildir. Bu tarafsızlık noktası, Hadis ehlinin rejime muhalefet pahasına da olsa tamamen bağlı kaldığı müsbet bir programın temelini teşkil edecekti.

yerde daha küçük başarılara ulaşmaya yöneldiler. Bundan farklı bir yaklaşım olduğundan şüphelenilenler, zaman zaman büyük suiistimallere ve hattâ ayak takımının hücumuna maruz kaldılar. Hanbelîlerce temsil edilen türden bir takva tüm cemaati sarmayı asla başaramadı. Klasik Abbasî devirleri boyunca, rakip bir dizi okul vardı. Yine de, en sonunda bu dindarlık türü, kendi anahtar dogmalarını ve kendilerine has çoğu özelliği neredeyse bütün Cemâ'î-Sünnîlerin üstünde hakim kıldı. Ancak, bunun vuku bulmasından önce, İslâmî takvanın tamamen farklı ve takip eden asırlarda Hadis ehlinin dindarlığını gölgeleyecek olan bir türü, ona rakip olmaya başlamıştı: tasavvuf.

B. MİSTİK YÖNELİM

İsnâaşeriye Şiîleri, İsmailîler, Mu'tezilîler ve Hadis ehli, hepsi Mervanîlere yönelik din-eksenli muhalefetten doğup geliştiler ve şu ya da bu tarz içinde, İslâm ümmetinin tarihî gelişiminde aslî bir rol oynayan ikrara-dayalı bir yönelimi temsil ettiler. Başlangıçtan beri, sair müslümanlar, dindar bir adamın kendi iç dünyasındaki derunî ibadet tavrını derinleştirip arındırmaya çalıştığında karşılaştığı daha şahsî problemlerle ilgilenen, daha ferdiyetçi bir takva anlayışına doğru cezbedildiler. Bu dindarlık türü kemale erdikçe, ortaya çıkan öznel derunî bilinç hali, böylesi bir takva ilham etti ve müslüman ümmetin tarihî siyasî rolü, onun içinde asgarî bir yer tutmaya başladı. Bu pek tarihî-yönelimli olmayan müslüman hareketine, Kûfe'de tasavvuf denildi ve bu isim asırlar boyu başka her yerde de kullanılageldi. Bir dereceye kadar, tasavvuf, hıristiyan mistik hareketinin özelliklerini paylaştı ve onu daha da geliştirdi; fakat, müslüman dindarlığının diğer temel biçimleri gibi, âşikâr biçimde İslâmîydi. En azından ara sıra, diğer taraftan hıristiyan keşişi de olabilecek durumdaki insanlar, daha mütefekkirâne bir hayata davet edildiklerini algıladıklarında, tasavvufî formu içinde, İslâm'a döndüler. Yaratıcılığıyla tasavvuf, çağdaşı yerel hıristiyan hareketlerini az zaman sonra hayli geride bıraktı.

İSLÂM İÇERİSİNDE MANEVÎ ATLETİSİZM: TASAVVUF EHLİNİN ARZULARI:

İlk mutasavvıflar, ilk kuruculardan tamamen farklı olmanın yolunu aradılar, fakat bir müddet sonra Hadis ehliyle yakından ilişkili tek bir hareket oluşturdular. (Mutasavvıfların entellektüalist Mu'tezilîleri sevimsiz buldukları görülür.) Bazı hallerde, tasavvuf ehlinin kendini-sınama (nefs murakabesi) dediği şeyle Hadis ehlinin ahlâkçılığı denilebilecek olan şey arasında, bir çizgi çekmek güçtür. Bazı tasavvuf üstadları da hadisle bizzat, yakın biçimde ilgilenmişlerdi; ve pek çok mutasavvıf, her hâlükârda, Cemâ'î-Sünnî idi. Diğer taraftan ilk müslüman mistiklerin hepsi münhasıran bir tasavvuf hareketiyle

açıkça özdeleştirilebilir halde değildi. Önemli bir Cemâ'î-Sünnî grup olan, ihtida edip Horasan'da bağımsız bir şekilde İslâm'ı öğretenlerin temsil ettiği Kerramîler, birbiriyle kavgalı olan tasavvuf ehli ile Hadis ehlinin her ikisine eşit derecede yakın gözükür. Kerramîler, en çok fıkıhla ve hadis rivayetleriyle ve hattâ, daha sonra kelâmcı düşünüşe katkıda bulunan spekülatif dogma ile iştigal ediyorlardı; fakat aynı zamanda, kurucuları (İbn Kerrâm, ö. 869) derunî tecrübeye dair tasavvufî yoruma önemli katkılarda bulundu. Fakat, genelde, tasavvuf erbâbı, İslâm dünyasının her kısmına dağıtılmış olmalarına rağmen, karşılıklı temaslarını koparmayan, mâkul derecede mütecanis bir grup oluşturdular.

Bazı tarzlarda, fakat hepsinde değil, mutasavvıflar, Bâtınî dindarlığının Şiî bir ortamda temsil ettiği şeyi bir Cemâ'î-Sünnî ortamda temsil ettiler. Mistisizm, kendi içedönük şahsî tabiatını yaygın biçimde paylaşmanın veya açıklamanın zorluğuyla, doğal olarak bâtınî olmaya ve bâtınî ilgilerin bütün biçimlerine müsait olmaya meyleder. Şiîliğin bâtınî yanı, İsnâaşeriye arasında olmaktan çok İsmailîler arasında öne çıkıyordu; fakat onu barındırmayan hiçbir Caferî Şiî grup yoktu. Cemâ'î-Sünnîler arasında, bununla beraber, bu türden bir tarihî bâtınîlik, uygunsuz düşerdi. Fakat tasavvuf, onlar arasında, dengeli biçimde halka mal olmuş şeriat tarafından hesaba katılmamış gizli anlamları ve kişisel ihtizazları keşfetmeye öylesine meyledenlerin kapı açtığı bâtınî bir takva biçimini temin etti. Bâtıniye, Hz. Ali'nin soyuna bağlıcılığın daha şahsî ve bâtınî veçhelerini vurgular vurgulamaz, mutasavvıflar hadisçi hareketle irtibatlı, muhayyileye dayalı (imajinatif) bir dindarlığın daha derunî ve bâtınî veçhelerine vurguda bulundular; hem de, onun yerini almamış olsa bile, şer'î hukukla ilgisini gölgeleyecek derecede. Kelimelerin zahirî yüzünün ardındaki şeyi yakalamaya çalışan tasavvuf erbabının başlama noktası, her zaman için, Bâtıniye arasında olandan da çok, derunî mânâlarını keşfettikleri Kur'ân'dı. Onların tekniği, Bâtınîlerinkinden daha az teşbihe ya da sembole dayalıydı ve onun yerine kelimelerin billurlaşıyor gibi göründüğü şahsî tecrübe üzerinde odaklanmıştı; ve hattâ, Kur'ân'ı daha derin biçimde okumanın iki yolu arasında temas noktaları vardı.[13]

Tasavvuf geleneği, daha sonraları, gelişmiş bir form içinde, İslâm'ın Sünnî ve hatta bir dereceye kadar Şiî tüm içedönük hayatına hâkim olacaktı; fakat yüksek Abbasî döneminde, henüz bir azınlık hareketi halindeydi. İslâm'ın ilk nesillerinden başlayarak, şahsî arınmışlığı ve dünyevî yaşayışın

13. Niyazi Berkes, "Ethics and Social Practice in Islam"da, *Philosophy East and West*, 9 (1959), 60-62, Kurân'daki ve tasavvuf içerisindeki birkaç etik temayülün mükemmel biçimde incelikli bir tasvir ve tahlilini sunmaktadır. Berkes, gerek Felsefede, gerek tasavvufta, içinde fıkıh ve kelâmın Kur'ân'ın ruhundan ayrılmış bulunduğu usullere karşı bir derece reaksiyon mevcut olduğunu gösterir.

aldatıcı ve pis şeylerinden kurtulmayı vurgulamaya meyledenler var olmuştu. İslâmî gelenek keşişvarî bir bekârlığa karşı başı çektiği halde, pratik açıdan riyazete varan *zühd*'leri anılagelmiş çok sayıda müslüman vardır. Bu eğilim din-eksenli düşünen çevreler arasında önem taşıyordu; meselâ, hususan Mu'tezilîlik, diğer hareketler gibi, kaynağının Mervanî devirlerinde Basra'da yaşayan gösterişsiz veli Hasan el-Basrî (v. 728) olduğunu ileri sürüyordu.

Fakat Abbasî devirleriyle birlikte, bu gibi eğilimler, saf biçimde riyazî olmaktan çıktılar. Çoğu hıristiyan rahiplerden ve hiç şüphesiz başka kaynaklardan da, dünyadan kendisini koparacak ve ancak Allah'ı sevecek olan ruhun içedönük hayatının mistik eğilimli olmasının yolunu-yordamını öğrendiler. Abbasîler yönetiminde, İslâm artık sadece bir yönetici azınlığı değil, toplumun genel bir ortalamasını ihtiva eder hale geldi; aynı zaman zarfında, (buna mümasil olarak), Nil ve Amuderya arasındaki bölgede yaşanan hayatın bir parçası halini almış olan tasavvuf, müslümanlar arasında gelişip serpilmeye başladı. Vecde dalmış büyük veliler, sözlerini ve yüceltilmiş tecrübelerini kaydedecek ve bütün dünyevî şeyleri terketmelerini kendi hayatlarında taklide çalışacak sâdık müritlerinin toplandığı halkalar teşkil ettiler.

Tasavvuf erbabı, Allah'ın Hz. Muhammed aracılığıyla insanlara ilettiği kutsal mesaj olarak, Kur'ân'a hürmet gösterdiler; fakat kendileri onun sözlerinin anlamına sadık kalmaktan ziyade, muhtemelen, Hz. Muhammed'in Kelâmullah'ın çeşitli kısımlarından alıp zikrettiği kimi virdlerden ve onun değişik manevî tecrübelerinden aktarılmış kimi şeyleri kendi hayatlarında bir dereceye kadar tekrarlama ümit ve gayreti içinde oldular. Normalde, şer'î yaklaşımın kendi dairesinde geçerli olarak kabul ettikleri Cemâ'î-Sünnî biçimlerini benimsediler. Fakat şeriatı saf biçimde dışsal, ruha ancak arızî olarak muvafık düşen, mutlak anlamıyla zâhire yönelik eylemlerin konusu diye isimlendirme eğilimi gösterdiler. Şeriat ve ilintili bütün nosyonlar, bâtına yönelik bir hayata tâbi kılındı. Kur'ân'daki sözlerin ardındaki mânânın daha içsel anlamını araştırarak, kelimelerin doğmuş olduğu ortam dışında bile, o ortamda yaşanan manevî durumları yeniden canlandırmayı hedeflediler. Metodları inziva ve tefekkür/tezekkür idi; özellikle de Kur'ân'ın ve Allah'ın çoğu isminin tezekkürü. Bunların sonucu, çoğu kez tek birşeyde yoğunlaşmaktı; çok saf bir ahlâk anlayışı; ve hayattan, hatta veliyâne mevcudiyetlerinin değişik parçalarından daha değerli olarak kerâmetle ödüllendirilmelerine vesile olan, yaşantılarını topyekün bir manevî yönelime adamaları tavrı idi.

Bir bütün olarak İslâmîleşmiş medeniyette, özellikle her tarafa yayılan biçim verici etki sahibi hareketler olarak, üç hareketin birisi öne çıkarılabilir: tarıma dayalı siyasî otoritenin askerîleşmesi; şer'î hukukî ve sosyal ilişkiler; ve tasavvuf tecrübe ve öğretisinin doğuşu. Edebiyat veya sanatta, bilimlerde, veya iktisadî gelişmede hiçbir şey, ayırıcı özelliği itibarıyla, medeniyete böylesi-

ne ayrıntılı biçimde damgasını vurmuş değildir. Bu önemi yüzünden tasavvufu anlamak için birtakım özel sıkıntılara dahi katlanmak zorundayız.

Dinî tecrübe ve bilinç halinin tarihçesini çıkarmak, her zaman için fevkalâde güç olmuştur. Çünkü, açıkça bir ibadet tarzının veya dogmanın, hattâ dinî ve mezhebî bir bağlılığın tarihine indirgenebilir durumda değildir. Biz manevî idrâk seviyelerine erişilebilen şeye ve kendisinde manevî veya ilahî olana karşı sorumlu olma ya da ona mukabele etme çeşitlerinin makul şekilde aranabildiği şeye gelince, belirli zamanlarda buna sahip olma iktidarını taşıyan maneviyatta en ileri insanların belirli zamanlarda sahip olmaya muktedir oldukları türden beklentileri incelemeye gayret etmeliyiz. Hemen hemen kesinlikle, manevî hayatın bu görülmeyen yüzündeki gelişimin ritimleri, gözle görülür seviyelerinkinden daha yavaş olmuştur; belki de Modern Çağ-öncesi devirlerdeki teknolojik ilerleme ritimlerinin düzeninde olduğundan da yavaş. Ve buna mukabil, idrâk edilmesi de o denli zor olmuştur.

Özelde mistik geleneklerin gelişiminde, daha derin düzeylerin izlenmesi, mistik tecrübenin herkesin bildiği üzere tarif edilemez bir karakter taşımasından dolayı, bilhassa zordur. Doğuştan sağır olanlar için musikî tecrübesi nasıl fazlaca bir anlam ifade etmiyorsa, mistik tecrübe de, ona duyarsız olanlara karşı pek bir anlam ifade etmez. Fakat, bir mistik tecrübe, ona bir nebze duyarlı olanlar arasında bile neredeyse daima tek bir ferde özgü olduğundan, özel örneklerin müzakeresi, en azından ne işitme duyusu olan, ne de hayatında nota görmüş biriyle bir müzik parçasını müzakere etmek kadar zordur. Böylesi bir müzakere, mantıken analitik değil, ancak bir intiba uyandırma ve birşeyi andırma kabilinden olur.

Yine de, Yüksek Halifelik asırlarında ve sonrasında, mistik tecrübenin öncülük ettiği mistik beklentilere yeni bir boyutun eklenmiş olduğu açıkça görünüyor. Nil-Amuderya arasında olduğu kadar, hıristiyan Bizans'ta (ve en azından biraz daha sonra, hindu Hindistan'da) bu dönemde, edebî bir üsluptan da fazlasına erişmiş görünen yüce aşk-mistisizminin edebî dille ifadesi yönünde yeni bir türün zuhur ettiğini görürüz. Daha eski dinî tecrübe biçimleri terk edildiyse de, kuşkusuz, önceden ara sıra ve diğer şeylerle kaynaşmış şekilde ulaşılmış bulunan, belirli ruhî vaziyetlerin vukua gelmesi nisbeten sıradan mistikler arasında şimdilerde yaygın biçimde umuluyor; ve beklenen şeyi geliştirecek yollar bulunuyordu. İslâm âleminde bu yüce aşk-mistisizminin gelişimi, tasavvufî biçimi içinde İslâm'la bütünleşmesi ile irtibatlıydı.[14]

---

14. Gustave von Grunebaum'un eseri İslâmîleşmiş tarih içindeki böylesi birçok başka temel hamlelere olduğu gibi, buna da nazar-ı dikkatimi celbettirdi. Burada mistisizme bakışıma, (el yazması nüshaları okurken kışkırtıcı yorumlarda bulunan) Alex Morin'in sert tepkileri; ve Eugene Gendlin'in sempatik tavzih gayretleri, yardımcı olmuştur.

ŞAHSÎ BİR DİSİPLİN OLARAK MİSTİK HAYAT

"Mistisizm" ve "mistik," teknik anlamlarıyla, ilk etapta, fert ile âlem arasında emredici (otoritatif) ve kural koyucu (normatif) özel bir ilişkiyi ifade edeceği veya ona yol açacağı düşünülen, bir olay olarak az-çok geçici durumda bulunan, ama belirli bir tenasüp içinde süren içedönük şahsî tecrübeye atfedilir; o halde bu kelimeleri kullanırken, böylesi tecrübelere eşlik eden veya onları ifade eden uygulama ve davranışlara ve en nihayeti onu tanımlamak veya açıklamak için kullanılan beyanlara da atıfta bulunulur. "Mistik" adı, mistik hayatı öğreten biri durumundaki kişiler için kullanılır. (Fakat, "mistik" sıfatı, genellikle, tamamen farklı bir anlamda- —"mistik olan"a (mystical) zıt olarak— gaybî ya da sembolik veyahut basitçe romantik herhangi birşey için kullanılır.) Bu noktada, en ciddî itikadî tecrübe içinde bile mistik bir boyut olabilir; fakat içedönük şahsî tecrübenin bizzat itikadî dikkatin odağı olduğu yerler hariç, genellikle biz,"mistisizm"den söz etmiyoruz.

"Mistik olan"ı (mystical) sadece bilinç düzeyindeki olağanüstü bir keşif olarak düşünmek alışılagelmiş birşeydir. Genellikle son derece geçici durumda bulunan ve bir öfke nöbeti veya cinnet hali veya bir sarhoşun halüsinasyonu kadar empatik olan dayanılmaz şuur durumları, mistik tecrübelerin en ziyade hayret verici örnekleri olarak belirtilir; gerçekten, bu klasik örnekler apoplektik hiddet veya doruk noktasında orgazm anlarında yine de daha dayanılmaz ve daha yoğun, ancak aynı zamanda daha sükûnetli ve daha derindir. Bunlara, içindeyken ferdin kendisini her nasılsa âdeta kendisinin ötesinde hissettiği "vecd" tecrübeleri olarak da atıfta bulunulabilir. Fakat mistik tecrübenin tek başına vecd tecrübesinden daha geniş bir alanı vardır. En azından, klasik tasavvuf geleneğinde zuhur ettiği üzere, daha çarpıcı durumdaki olaylar, ancak ve ancak manevî bilinç halinin çok yaygın bir tipinin zirvesi durumundakilerdir. Mistikler, neredeyse daima, bir günahkârın samimî bir nedamet duyma yönündeki ilk belli belirsiz parıltılarından, bir evliyanın en ziyade vecde daldığı anlara kadar uzanan sayısız küçük adımlarla gidilen uzun bir mistik "yol"un, yani "tarik"in tanımını yapmışlardır. En mistik yazarlar, mistik perspektifte tezahür ettiği gibi, vecd hallerinden ve hattâ bu hallerin kendisine şahitlik ettiği kozmik birlikten ziyade, sabır, şecaat, nefisperestlikten sıyrılma yönündeki gündelik girişimlerden bahsetmek için çok daha fazla zaman harcamışlardır. Biz, içinde vecd hallerinin özel haller olarak, "gündelik" mistisizm olarak tezahür ettiği bu daha geniş derunî tecrübe ve davranış alanına atıfta bulunabiliriz.

Freud, onu algılayanların şahitliğinde, çoğunlukla evrenle, yani tüm çevreyle birlik duygusu olarak tanımlanan farksızlaşmış, az ya da çok bir vecd durumu için "okyanusvari bilinç düzeyi" (oceanic consciousness) terimini kullandı ve popülarize etti. Freud, organik olarak gelişen böylesi bir durumun

mümkün oluşunu izahın en azından bir yolunu öne sürdü: ben (self) ve çevre arasında ayrım yapmayan çocuk bilincinde yatıyor olması muhtemel psişik temel. —Birkaç vasıtadan herhangi biri tarafından— bu bölünmemiş bilincin yetişkinlikte yeniden elde edilmesi veya yeniden kurulması yeni manevî bilinç türleri için bir araç olabilirdi.[15]

Böylesi analizler esasa ilişkindir. Ancak insanın manevî ve dinî hadiselere nispet ettiği bağımsız bir anlamı mümkün olduğunca ilgili organik süreçlerle tanımlaması gerekir. Ancak bu gibi süreçleri anladığımız takdirde, herhangi bir beşerî fenomenin mânâsı ve değeri hakkında tam bir kesinlikle konuşabiliriz. Bu yüzden, beşerî sevgi ve nefrette neyin vuku bulduğunu giderek daha çok anlamamız, sevmenin farklı çeşitlerindeki geçerlilik derecelerini ayırt etmemize yardımcı olmuştur. Fakat estetikte ve mistik bilinçte neyin vuku bulduğu hususunda hâlâ hayli az şey biliyoruz. Maalesef, bu "okyanusvari bilinç" nosyonu, aksini ileri sürdüğü halde, daha ziyade, mistik tecrübe olmayan bir nevi öznel bir duruma vurguda bulunuyor.[16]

Freud'u bir kenara bırakmadan, gerçekten, objelerin ve olayların, onlara ezici bir kudret verebilen şuursuz çağrışımları nasıl davet edebildiğini belirterek, tecrübenin diğer bazı tezahürlerini ortaya çıkarabiliriz. Bu mekanizma kesinlikle, Rudolph Otto tarafından tahlil edildiği gibi, ilahî olanın tecrübe edilmesi kesitinin temelini teşkil ediyor; ki, ilahî olan, başka hiçbir yerde, pek çok mistik tecrübe biçimi içinde olduğundan daha âşikâr değildir. Bu tecrübe, dinen duyarlı herhangi bir kişinin onun için ilahî olanı taşıyan demlere kendisiyle mukabele ettiği huşu ve cezbenin yüceltilmesi ve içselleştiril-

15. Bu tam olarak Freud'un vaz'ettiği tarz değildir. Freud bazan, klinik açıdan hiçbir mahzuru yoksa, böylesi bir tecrübenin organik açıdan kökeninde yatan şeyi "hiçbir şey ama"ya indirgemeye arzuluymuş gibi konuşur. Oysa böylesine karmaşık bir olgu, şu seviyeye indirgememeyi, kendi seviyesinde tutup, kendi mânâsından saptırmamayı gerektiren bileşke ve önşartlar uyarınca yorumlanabilir. Böyle bir indirgeme, gerçekte bir kandırmacadır. Birisi, böylesi bir vâkıada, onların organik kökeni veya mekanizması ile manevî/ahlâkî anlamının arasını ayırmayı arzu ederse, belki klinik içinde münasip düşmeyen özel bir dikkat ve itina sarfederek konuşmalıdır.

16. Mistisizm fenomeni üzerine İngilizce'de yazılmış en popüler risale, Evelyn Underhill'in büyük ölçüde kendisini Batı Hıristiyan geleneğiyle kısıtlayan (tam anlamıyla tipik biçimde değilse bile) *Mysticism* adlı eseridir. (Londra, 1911). William James, *The Varieties of Religious Experience* (Londra, 1903) (R.C. Zaehner'in altta 17. dipnotta belirtilen eseri, diğerleri arasında, düzeltmelerde bulunmamıza yardımcı olacaktır), yine henüz günü geçmiş değildir. Fakat yakın zamanlarda, mistik olguya dair, tüm konuyu ne anlayışsız kitle arasında seçkin bir zümre olarak mistiklerin eski kendine güvenini ne de safdil hayranların sapmalarına karşı "sıkı-düşünen" kesimin eski küçümsemesini devam ettireceği bir düzeye getiren birkaç önemli çalışma olmuştur.

mesi olarak görülebilir. Böylesi tecrübelerin, bilincin içedönük bir tahavvülünün bir parçası olsa bile, "okyanusvari" imalar taşımaları gerekmez.

Fakat, gelişen bir medeniyette mistisizmin rolünü anlama şeklindeki amaçlar dolayısıyla, bir insan daha bir vecde dair mistik demleri hemen hemen evrensel biçimde ortaya çıkan bir *manevî sürec'* in bir parçası olarak görmelidir. Bu bakış açısı içinde, hem vecde dair, hem de gündelik olsun tüm mistik tecrübe alanının anlamlı kılınması için daha semeredar bir üstünlük noktası vardır: nisbî kişisel vuzuh ile varılan tecrübe. Ki bu vuzuh, meselâ bir problemin ögeleri en sonunda yerli yerine oturduğunda; veya birisi aniden uykudan uyanma sonrasının mahmurluğunu silkinip attığında; özellikle de, birisi bir sinir dalgasını aşıp da vaziyete gerçekçi bir nazarla ve bir nebze âlicenaplıkla bakabildiğinde husule gelir. Bütün bunlar, bir demirin dövülmesine yönelik ilk yaklaşımlardır, fakat hâlâ, inziva ve yeniden toparlanma ânlarında gelebilen nisbeten basmakalıp bir vuzuh tecrübesi durumundadırlar: bu tecrübenin yaşandığı anlar, dargınlık ya da tutkularına bir nebze objektif biçimde bakabildiği, ve hatta onlara dair bir bakış açısı edinip, genel olarak hayattaki ihtirasları karşısında bir derece kontrol kazanabildiği; şimdilerde bir kişinin nevrotik zorlamaları denilen şeyin zorlanmasının terk edildiği ânlar gibidir. En âlâsı, bu gibi ânlarda (çoklarının keşfettiği gibi), birisi en ziyade arzuladığı birşeyin kaybıyla yüz yüze gelebilir; ve hatta ne bir sıkıntı, ne kendine acıma duymaksızın, kendi en kötü özelliklerini kabullenebilir ve kendinde, varlığı hayal edilen en iyi insan olmaya gayret etme cesareti bulabilir.

Bu gibi ânlarda, bir insan, mevcut zaman için, tasavvuf erbabının ruhun beraberinde mistik Tarîk'a vasıl olduğu durumlardan bahis açtıklarında tarif ettikleri şeylerin pek çoğunu tecrübe edebilir. Bu yüzden kendisini kontrol altında tutabildiği müddetçe, bir insan, ehl-i hak ise, başka hiç kimsenin düşünemeyeceği kendi fiillerinden endişe etme zaruretini terk edebilir. Ermiş bir mutasavvıfın bu yolda, "teveccüh-ü nâs" yani insanların ona teveccüh göstermesi arzusundan sürekli azade olacağı beklenir. Veli Bayezid-i (Ebû Yezîd) Bistâmî'nin (ö. 874) sözünü ettiği şey, bunun bir örneğidir. Veli Bayezid, hacdan dönüş yolundayken, Rey'deki kalabalıklar onu fevkalâde bir medihle karşılarlar. Aylardan oruç ayı Ramazan'dır, ve Bayezid kasden bir parça ekmeği koparır ve milletin gözü önünde yer. Seferî iken, bu, onun için câizdir; fakat kalabalıklar bunu ancak ve ancak orucu yemek şeklinde algılarlar ve Bayezid'i terkederler. Yine de bir insan, bir an için, özgür ve dürüst bir şekilde kendi yolunu gölgeleyen veya ona nefretle davranan insanlara karşı âlicenap ve merhamet dolu hisler duyabilir. (İdeal sûfî olarak tasvir edilen) Hz. İsa'ya (as) atfolunan bir kıssa, sürekli bu tavrını sürdüren "müzmin" derecede merhametli tasavvuf erbabını anlamada yardımcı olur; ki onların söylediği üzere, Hz. İsa bir yol boyunca giderken, insanlar onu tahkir ederler. O ise, hayır dua

ve yardımseverlikle mukabele eder. Bu davranışının sebebini sorduklarında, şu cevabı verir: "Bir insan ancak içerisinde ne varsa onu dışa vurabilir".

Tekrar konuya geçersek, bir kişi, bir yeniden toparlanma ânında, hâlihazırda arz olunan farklı muhtemel seyirler arasında bir yargıya varmasına rehberlik edecek sağlıklı bir liyakat duygusuna bağlı olabildiğini; böylece, bu zaman zarfında, kibrin veya bencil önyargıların zararlı etkilerinden azâde gözüktüğünü anlayabilir. Böylesi bir tecrübe tasavvuf erbabının Allah'a güvenmek demeye getirdiği şeyin bir veçhesini teşkil eder. Tasavvuf erbabı arasında, bu nokta, bir insanın tüm hayatının Allah'ın iradesiyle şekillendirildiğinin şuuruyla yaşadığı demlere tekabül eder. Bu durumda, tasavvuf erbabı, Allah'tan başka hiç kimseye değil, yalnız Allah'a güvenir; kendisi için hiçbir bağlayıcı plân yapmaz, ama ihtiyaçlarını her an tedarik edecek olan birine bağlandığının şuurunda olur. Bu, başka şeyler arasında, ilahî rahmetin işaretlerini taşımayan, buna mukabil sonuçları dehşet verici olabilen başka herhangi bir görünür fırsatı es geçmeye niyetli olma demektir. Bir çöl yolu üzerindeki kuyuya düşen derviş hakkında şöyle bir hikâye anlatılır: derviş, yardım için dışarıdaki yol arkadaşlarına bağırmaya başlar, ama aklına birşey takılır: "Allah'ın yardımı gelene kadar, sabretmek gerek." Yol arkadaşları uzaklaşırlar ve derviş kuyuda yalnız kalakalır. Epey sonra başka bir insan grubu gelir, fakat o yine bağırmaz; kendisini kuyuyu görüp üstünü kapatacak olsalar bile sessiz kalmak zorunda hisseder. Ve en sonunda tutunacak bir yer bulur, ona tutunup kuyudan kurtulur; ama dışarı çıktığında, yukarı çıkmak için tuttuğu şeyin bir aslanın pençesi olduğunu görür. Bu derviş, Tarîk'in epey ilerisindedir ve buna mukabil, olağanüstü bir güven ve korkusuzluk göstermeye davet edilmektedir. Görünebileceği gibi, maneviyat, mistik bir kişinin münhasıran mucizelere bağlı olması gerektiğine işaret etmez: hiçbir mistik bunu öğretmemiştir. Hikâye, kısmen, hiç şüphesiz, Allah'a gerçekten kul olanların böylesi büyük şeylere mazhar olabildiğini, hatta aslanların bile onlara hizmet ettiğini ima etmek üzere anlatılır. Fakat, aynı zamanda, Allah'a bağlanmanın ne demek olduğunu da mü'minâne bir tarzda tarif eder: Allah'a bağlanmak, Allah'ı, bir kişiyi kuyunun dışına çekip çıkaracak kişi olarak beklemek değil; fakat vâki olduğu üzere, böylesi vesileler kendilerine sunuluncaya kadar, Allah'ın varlığını hissetmenin huzuru içinde vesileyi beklemektir. Böylesi bir yaklaşım, ileri bir düzeyde, yeniden toparlanma demleri boyunca yaşanan daha gündelik bir açık seçik muhakeme tecrübesiyle benzeş bir ruhu paylaşır.

Bu gibi inziva ve yeniden toparlanma demlerinde algılanan tecrübe, mistik düşünüşün bir diğer tarafını gündeme getiren ileri bir boyut taşıyabilir. Böylesi demlerde, mani olucu (engelleyici) korkular zail oldukça ve sözkonusu kişi artık herhangi bir tür gerçeğe karşı bahaneler ve müdafaalar ortaya koyma gereği hissetmez hale geldikçe —söz konusu kişinin şahsî ihtirasları kendisine birden bire ehemmiyetsiz göründükçe ve o birisi kendisi hakkında

herhangi bir gerçekle yüz yüze gelmek ve gereksinilen aşka muhatap olabilecek kapasitede herhangi bir varlığı sevmek için vesileler bulabildikçe— hayli sıradan kişiler arasında bile, geniş dairede, hayata dair daha evrensel bir perspektifin hissolunması imkân dahilindedir. Böylesi ânlarda, bir kişinin görüş noktası, asgarî düzeyde ben-merkezlidir; yani külliyen tüm insan hayatını hissedebilen ve yine de herhangi bir hayat baskısından mükemmel biçimde azade kalarak işgörebilen kimi kozmik varlıkların sahip olabildiğine en yakın görüş noktasıdır. Ve bu, tıpkı daha çarpıcı mistik tecrübelerden de yoğun şekilde zuhur eden tamı tamına manevî bir görüş noktasıdır.

Gündelik yeniden toparlanma demlerinden başlayarak ve onun getirdiği türden bir nefisten arınmışlık haliyle beraber, mistik, vecde dair biçimler alabilen daha da yoğun manevî bilinç düzeylerine çıkabilir. Hem yoğun bir rahatlama (huzur) duygusu, hem de bir hakikat hakkında küllî bir vuzuh hissi ile taşınan vecd, çok değişik bağlamlarda zuhur edebilir. Fakat, vecd tarihî mistik geleneklerde bir rol oynayıncaya kadar, âdeta topyekûn bir kendini-keşfetme ve kendini-disipline etme halinin bir parçası yapılmıştır. Bir vecd tecrübesinin, ("okyanusvari" veya başka türlü) en muhtemel biçimde, bir manevî evrensellik görüşüyle taşınması böyle bir bağlamda gerçekleşir. Daima mistik hayatın tabanı, bu tarihî anlamda vuzuha ve ihlasa erişme çabasıdır: vardıkları seviye her ne olursa olsun mistikler, yani tasavvuf erbabı ve diğerleri, en ısrarlı biçimde Nur ve Hakikat mecazları içinde konuşmuşlardır. Bu tür bir vuzuhun gündelik hayata uygunluğunun farklı mihenk taşları vardır.

Mutasavvıfların vecde dayalı bir mistik deneyimin "içtenliğini" sınamak için kullandıkları bir ilk kriter—yani, onun Allah'tan mı, Şeytan'dan mı olduğu (veya muhtemelen benzer bir şekilde, belki de organik açıdan onunla ilgili bir şekilde, ama akim kalmış, subjektif bir olayda muhtevi olup olmadığı)— onun bir kişinin hayatının, gündelik hayat da dahil, tüm boyutlarına sürekli denk düşmesidir. Hucvirî (ö. tah. 1077) zamanının (Yol'a vâsıl olmuşluk iddiasındaki birçok sözde ve hatta düzmece "ermiş"ten ayırdığı) gerçek mutasavvıflarını tarif ederken, onlardan biri hakkında, "Onu bir aşk lem'ası olarak buldum" der.[17]

---

17. R.C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*' da (Oxford, 1957) daha da şematik bir şekilde, nisbeten umumî *çevreyle özdeşlik* tecrübesini ifade eden "tabiat mistisizmi"ni —ilaç zehirlenmesi veya şizofreni yoluyla erişilebilir—; tabiî çevreden aşkın gözüken *bireysel bilincin tecridine* yol açan ve daha disiplinli bir tecrübe olan tekil (monistik) mistisizmi; aynı veçhile, disiplinli bir tecrübeyi içeren ama gerek tabiatın, gerek bireyin önünde hiç hükmünde olduğu *bir Müteâl'e yönelik sevme mukabelesi* olarak gelişen teistik mistisizmi; ve "teistik"in veya onun dediği üzere "doğaüstü"nün (süpernatürel) meydana çıkardığını (pek ikna edici olmayan bir tarzda) ileri sürdüğü sair mistisizm türlerini ayırmıştır. G.C. Anawati ve Louis Gar-

Mistik uygulama her hâlükârda bir tür inziva ve kendini yeniden toparlama çabası ile başlar: kimi önemli hakikatlerin tazammunları üzerine tefekkür ve tezekkür; ibadet (dua), daha geniş bir idrak düzeyinde olan birinin huzurunda sadakatle diz çökme; perestiş, kendi mahiyetini aşan kimi şeylerin azameti karşısında kendi hakirliğinin farkına varma vs. Tasavvuf erbabı için, tefekkür ve tezekkürün ocağı, şüphesiz Kur'ân'dı; hayranlığın objesi, Kur'ân'ın kulu olmaya çağırdığı Ulûhiyet-i Mutlaka idi.

O halde, bu tefekkür, belirli bir derecede istiğnaya yol açmıştır; çünkü tasavvufî yol, kişinin enerjilerinin bir noktaya temerküzünü gerektiriyordu. Kişi, arzularının veya nefretlerinin tatmini yönündeki bağımlılıklardan kurtulmak için, şiddetli riyazî talimlere bile ihtiyaç duyabilirdi. Bedenen rahat içinde olup olmadığına dikkat etmemeye alıştırmak için, adamın biri, kendisini belirli saatler süresince topuklarından asmıştı; kendisini açlık hissedip hissetmediğine dikkat etmemeye alıştırmak için, bir diğeri, günde ancak biriki buğday tanesi yerdi. Fakat mutasavvıflar, genellikle zahitliği kendisi için istemeye —meselâ, nevrotik mücrimlik hisleri sonucunda zâhid olmaya— karşı uyarıda bulundular. Bütün istiğna biçimleri, atletlerin disiplinleri gibi, daha mükemmel bir nefis murakabesi sağlamaya hizmet etmeliydi.

İstiğnayla beraber, iğvalar başlamıştır. Manevî kurtuluşla kaynaşmış olan riyazî taassuplar, delişmen hazlar üretebildi: göze gelen görüntüler, gaipten birtakım sesler işitme ve diğer anormal psişik fenomenler: bunların hepsine ve hatta saf latif vecd anlarına karşı, öğretici konumundaki kişiler (şeyhler), bunlar müridi tarikatın aslen öngörmediği türden hazlara bağlamış olmasınlar diye, bu tür şeylere pek önem vermeme uyarısında bulundular. İyi bir müslüman olarak, tasavvuf erbabı, geri dönüp ümitli şekilde, artan bir nesnellik ve ihlas ile şeriata göre üzerine farz olan sosyal görevlerini ifa etmeliydi. Fakat, Allah'a yakın olmanın yolunu ararken, teemmülünü mükerrer biçimde yenileyebilirdi —bütün ikincil zihnî meşguliyetlerle alâkadarlığı kesmek ve sadece daha geniş ve daha derin ritimler istikametinde yürümek; ya da, dahası, ancak Allah'ı görmek ve sevmek üzere...

KİŞİSEL ÖZGÜRLÜK OLARAK MİSTİK HAYAT

Bütün bunların bireyin hayatına akseden sonuçları, şüphesiz, mistik sürecin kendisi kadar, kişiden kişiye değişir. Belirli temel çizgiler müşterekti.

---

det, *La mystique musulmane*' da (Paris, 1961), aynı şekilde, Zaehner'den daha esaslı biçimde, gelşitirdikleri ama aynı zamanda daha az kapsayıcı bir alana sahip bir tabiatüstü ve tabiî (monist) mistisizm ayrımı yapmışlardır.
Böylesi bölmeler, bireysel tecrübenin bütünlüğünü dumura uğratırlar, ama bizim her bir tecrübeyi tanımlanabilir bir yapıya sahip kılıp bu tür tecrübelerin tarihsel açıdan nasıl muvafık hale geldiğini anlamamızı sağlarlar.

Mutasavvıf, "manevî" bir yönelim sahibi olma eğilimindeydi; yani, belirli bir noktada, yapması gereken hiçbir rutin merasim, kutsal kabul etmesi gereken hiçbir kanun algılamıyordu; bunun sebebi, basitçe onun bir kanun veya bir rutin iş olmasıydı; eğer bir dinî merasimi yerine getirirse bu, bunun o dem tüm kozmosta işgal ettiği anlama denk düştüğü düşüncesinin dışında birşeydi; fakat yeni anlam olasılıkları, onu herhangi bir örfün ötesine, hatta artık örf halini almış tasavvufî eşyaya bakış tarzlarının ötesine götürebilirdi. Allah hakkında tasavvuf erbabının gözdesi olan lâfz, basitçe "Doğru" ya da "Gerçek" anlamına gelen *Hakk* olageldi. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan Farsça yazmış şair Celâleddin Rûmî, bir ana tavuk tarafından yumurtadan çıkarılıp büyütülen bir ördek tasvirinde, bunu güzel bir şekilde ortaya koyar. (*Mesnevî*, II, 3766. beyit.) Ördek yavrusu yüzmek için suya girmek ister—su, özellikle okyanus, Allah'ın hudutsuz ezeliyetini temsil eder. Anne, yani Tabiat Ana, bu sudan korkar, su ona yabancıdır ve o, bu yüzden yavru ördeği karada tutmakta ısrar eder. Her ruh, yavru ördek gibi, anamızın ve tüm dostlarımızın bizimle beraber yalvardığı gibi, örf ve şeriatın öngörülebilir şeylerinin emniyetli toprağında kalıp kalmayacağına; veya fıtratımıza dercedilmiş gerçeğin çağrısına uyup onun derinliğine inip inmeyeceğine karar verme durumundadır.

Bazı mutasavvıflarla beraber, bu, tüm zâhirî kuralların, hususan tümüyle şeriatın, bu kuralların ardındaki ruh içinde yaşayagelen tasavvuf ehlini bağlamadığı; onun, bu kuralların özünü kavradığı için dış yüzeyiyle yükümlü tutulamayacağı şeklinde anlaşıldı. Tasavvuf ehli, şeriatın, ancak kendi serbestiyetleri daha zayıf durumdaki kardeşlerinin tereddüdüne sebep olmasın diye belki, diğer tüm müslümanlar gibi, kendilerini de bağladığı inancındaydı. Eğer bir insan Allah'ı seviyorsa, Onun emirlerine iştiyakla itaat ederdi. Tasavvuf erbabı için, namaz çoğunlukla yoğun bir sadakat ve teslimiyet vesilesi oluyordu. Fakat birçoğu, daha haricî kuralların, ancak içedönük, manevî mânâ ve maksatları sayesinde geçerlilik kazandıkları hususunda anlaşıyordu.

Bu yüzden, mutasavvıflar, gitgide, dinî inançlar arasındaki farkları asgarîye indirmeye meylettiler. Din-eksenli düşünen kesimden pek çok insanın cemaatçi inhisarcılığına zıt olarak, mutasavvıflar, kolayca, kişinin bağlandığı dinden ziyade, o dinin içinde tezahür ettiği manevî ve ahlâkî keyfiyetleri nazar-ı dikkate alan evrenselci bir bakış açısına doğru meylettiler. Sonuç olarak, Yüksek Halifelik Döneminden sonra, bu neredeyse, kimi tasavvuf erbabının taşlara tapan putperestlerin bile gerçekte Allah'a ibadet ediyor olduklarını ileri sürmelerinin vesilesi haline geldi: çünkü onlar, taşlar dahil bütün gerçekliğin merkezinde olan Hakka en yakın şey olarak buldukları için taşa ibadet ediyorlardı. Bir mutasavvıf, bazan, talebelerine "Lâilâheillallah, İsaerresûlullah/Allah'tan başka ilah yoktur ve İsa Onun resûlüdür" dedirterek, İslâmî kelime-i şahadeti değişik bir şeklinde ifade ettirirdi—ki bu ifade,

teknik açıdan geçerli bir ifadeydi, ama özgün biçimde müslümanca bir bağlılık göstermeye yükümlü biri için, psikolojik açıdan ıstırap vericiydi.

Gerçekten, çoğu mutasavvıf, Hz. İsa'ya içedönük hayatın, Sevgi incilinin peygamberi olarak, özellikle mukaddes bir konum vermedeydi. Çünkü, tasavvuf erbabı arasında, diğer mistikler arasında olduğu gibi, Allah sevgisi ve bu yüzden Onun tüm mahlukatına şefkat gösterilmesi— nasıl Allah'ı tazim edip Onun tüm mahlukatına karşı adaletli davranmak dışadönük hayatın, yani şeriatın kalbi mesabesinde ise, —bu da, içedönük hayatın kalbi olarak görülegeldi. Şüphesiz, çoğu mutasavvıfın zihninde, Hz. Muhammed'e gelen vahyin, vahiylerin en muazzam ve en safisi olduğu hususunda şüphe yoktu. Zaman zaman bu bakımdan şu söylendi: Hz. Musa, Allah'ın celâlini ve Ona hürmetin ifadesi olarak itaat etmemiz gereken Namusu (Nomos, Kanun) talim etti; Hz. İsa Allah'ın cemalini, ve Onun gerçekliğinin bir lem'asını yakaladığımızda Ona yönelmemizi gerektiren Sevgiyi talim etti: fakat Hz. Muhammed hem Sevgi, hem Namusla geldi; Onun hem celâlini, hem de cemalini talim etti.

Mutasavvıflar, manevî ve evrenselci yönelimleriyle, doğal olarak, istendiği biçimde "saf" bir ahlâk, yani kişiler-arası eylemlere dair hayli hasbî prensipler geliştirme eğilimi taşıyorlardı. Meşhur velilerden biri, 801'de vefat eden Basra'lı Râbiatü'l-Adeviyye idi. Onun, bir elinde su testisi, öbüründe ateş saçan bir meş'ale taşıyarak sokaklarda yürüdüğü söylenir; maksadı sorulduğunda, alevlerini söndürmek için Cehenneme, bahçelerini yakmak için Cennete gideceğini, bu yüzden artık herkesin ne Cennet sevdası, ne de Cehennem korkusu ile değil, yalnız ve yalnız bizatihî Allah aşkıyla Ona ibadet etmesi gerektiğini söylermiş. Ona dair, hakikati şüpheli bir kıssa anlatılır: bir gün, veli Hasan el-Basrî çölde bir tepe üstündeyken, uzaktan Râbia Hatun'u ceylanlar ve başka vahşi hayvanlar tarafından etrafı sarılmış halde görür. Ama hayvanlar onun yanında evcilleşmiş gibidirler. Hasan el-Basrî, ona, kendisinin sahip olamayıp da onun sahip olduğu şeyin ne olduğunu sorar. Râbia Hatun, karşılık olarak Hasan el-Basrî'ye "Bugün ne yedin?" der. Cevap: "Sadece bir parça soğan." "Onu neyle pişirdin?" "Bir parça hayvan içyağıyla." Baştaki sorusunun cevabını, Hasan el-Basrî, böylece kendisi vermiştir!

Tasavvuf erbabının manevî yönelimi, tasavvuf yolunun yanısıra gitmekte ısrarlı olan Hadis ehlininkilerin tamamlayıcısıydı. Hadis ehli için, tehlike, Kur'ân âyetleri içerisinde bizatihî Allah'a bağlanma ile ifade edilen, formülleştirilemeyen birşeyi bir formül içine sokma teşebbüsünden doğuyordu. Böylesi bir teşebbüste, onlar zaten bilinen hakikate karşı disiplinli bir mesuliyet taşıma uğruna, hâlihazırda bulunmuş olan şeyin ötesini aramayı asla bırakmayan kendiliğinden bir sorumluluktan vazgeçme tehlikesi yaşıyorlardı: böylesi bir sorumluluk, ilk kez ileri sürüldüğünde, Kur'ân'ın insanları kabul ve teslim

edip yaşamaya çağırdığı bir sorumluluk idi. Böylesi bir sorumluluk, her zaman için, herhangi bir grubun geleneğine bağlılığının sürekliliğini korumak için gerekliydi. Fakat, bir inhisarcılığı daha da daraltılmış hale getirinceye kadar, böylesi bir sorumluluk, yeni herhangi bir anlayışın önüne geçen bir mevcudu koruma tavrı empoze edebilir, herhangi bir kültürel gelenek için eşit derecede gerekli olan yaratıcı diyalogu boğabilir ve kendisine hizmet edilecek pek çok geleneği hayatiyetinden mahrum kılabilirdi. Tasavvuf erbabının daha bir gözüpek oluşu, aksine, öncelikle içedönük, kendiliğinden sorumluluğa; bulunan yeni hakikat ve yeni beşerî imkânlar karşısındaki sorumluluğa adanmıştı. Ki, ilk yerde Kur'ân'ın gelmesini mümkün kılan ve onun zuhur ettiği geleneğin hayatiyeti için gerekli olan süregelen diyalogun canlılığını koruyan, bu sorumluluk duygusuydu. Fakat bu sorumluluk duygusu, fazla titiz olmayan evrenselciliği dizginlerinden de kurtarırsa, günlük tatbikatta belirli bir cemaat içindeki beşerî hayat için gerekli kültürel kalıpları mümkün kılan hâlihazır formüle edilmiş kurallara saygı ve bağlılığı tehlikeye sokardı.

Sorumluluk ve mukabele edicilik arasında ortaya çıkabilen bu tür bir ikilem, yüzyıllar boyu İslâm tarihinde, belirleyici bir çizgi halini aldı. Genellikle vâki olduğu üzere, mutedil bir sorumlulukla özgür bir mukabele ediciliği kaynaştırma beklentisi taşıyan tehlikesiz bir "orta yol," en azından pratikte, onları kaynaştırınca, her iki tarafta da değerleri muhtemelen feda etmiş olurdu. Samimî ve müessir olmak için, kişiler, genellikle iki yoldan birini seçmek zorundaydılar ve yollarını seçerken, zihinlerini o yolun ana noktalarıyla meşgul —ve tepeden bakan, yanlış anlayan ve diğer ilgi noktalarını hakir gören— bir halde bulurlardı. Nisbeten meseleye pek sokulmayan —kapasitesi yeterli olmayan— bir tarihçi, içedönük bir tarzda düşünen tasavvuf ehlinin ve şeriat-eksenli düşünen Hadis ehlinin, İslâmî manevî hayatta birbirinin mütemmimi olduğunu algılayabilirdi. Son Yüksek Halifelik asrında, Bağdat'ta ve vilayetlerde, böylesi bir bakış açısına ender rastlanırdı. İslâmî dindarlığın birkaç biçimi daha açık şekilde birbirine eklemlendikçe, daha şeriat-eksenli düşünen kesim, faal biçimde tasavvuf erbabına itimat etmemeye başladı ve fazlaca itina ve ihtiyat göstermeden, onları sapkınlıkla suçlayıp zulmetme eğilimine girdi. Ve tasavvuf erbabı, hareketlerinin içlerinden çıktığı şeriat ve hadis ekseninde düşünen çevrelere hürmet etmekle beraber, sık sık, özellikle daha bir şeriat-eksenli düşünen ulemaya, hakikatın özünden ziyade kabuğuyla [lübbden ziyade kışırla] uğraşan insanlar nazarıyla bakıp onları aşağıladı.

MİSTİK METİNLERİN OKUNMASI ÜZERİNE

Mutasavvıflar, kendi tecrübelerini sözlü olarak sunmaktan ve hattâ bu tecrübeleri zihnî bir tahlile kavuşturmaktan müstağni idiler. Mistik süreçler aracılığıyla edindikleri bilinç hali, aslen müziğin sağladığı tefrik etme gücün-

den daha fazla söz derecediyor olamazdı. Bir insan, en azından vuzuhu derinleştirme yolundaki ilk merhalelerden pekâlâ manevî dersler çıkarabilirdi. Buna rağmen, eğer bu teşebbüsün disiplini olmayacaksa, hiç olmazsa kimi iletişim türleri mevcut olmalıydı; tâ ki, değişken tecrübeden çıkarılacak marifet paylaşılabilsin. Bu, belki de, böylesi metinleri okumak üzere hiçbir mistik tecrübesi olmayan ya da çok cüz'î bir tecrübesi olan birisi için uygunsuzdu. Bu metinler, elbette asla avâm için yazılmış olamazdı. Oysa modern zamanlarda, beşerî hiçbir şey, kutsal dokunulmazlığını muhafaza edemez. Bugün iyi de, kötü de olsa, tüm engellerin kalkması gerektiğini ve hatta, amatör birinin, hayatın amacını takdir etmek için azamî fırsat sahibi olana kadar, dahası, insanlara önemli olduğunu kanıtlayıp gösterene kadar, hayatın tadını alması icap ettiğini hissediyoruz. Bu yüzden, lâdinî ellerimizle, eski, gizil metinlere göz gezdiriyoruz. Eğer yapılacak şey buysa, bu, tam bir saygı ve özen göstermemizi gerektiriyor.

Özelde, belirtmeliyim ki, bunlar gibi tartışmalarda, ister istemez, hakkında mâkul biçimde kendimden emin olduğum noktaları ele alıyorum ve hâlihazırda benim için açık olmayan sahalara belli bir perspektifle bakamıyorum. Yine de, tüm hayat alanı, ona tatbik etmeye çalışıyor görünebileceğim kadar derli toplu bir ele alış tarzına karşı bilhassa dirençlidir.

Tasavvufî metinleri okurken, bağlılar arasında bu anlamsız olacağı için, metinlerin kendilerinin normalde ayırmadığı, belirli herhangi bir tecrübenin rivayetindeki üç bileşeni ayırd etmeliyiz. Bizim olayın kendisini, belirli bir beşerî organizmanın içinden geçtiği süreci ayırmamız gerek; meselâ, bir görsel tasavvuru veya bir vecd ânını. Bu, insan yapısında bilkuvve mevcut, organik bir karaktere sahip olmalıdır; meselâ, bir maymun için vâki olamaz, Klasik olayların çoğu, az ya da çok, haplarla yeniden yaşanabilmektedir; aslında, sonraki tasavvuf erbabının çoğu, özellikle Geç Orta Dönemde, kendilerini böylesi bir prosedürün tazammunlarının bir derece kabulüyle, kestirme yollar olarak ilaçları kullanır hale getirdiler. İkincisi, olaya ilişkin vecdî veya görsel işaretlere atfedilen mânâ ile tasavvuf erbabının ondan çıkarsadığı formüle edilmiş mânâyı ayırd etmemiz gerek. Bu, olayın, içinde daha geniş bir hayat bağlamıyla bağıntılı olduğu sözlere dair bir husustur. Farklı bağlamlarda, aynı olay farklı anlamlara sahip olabilir; o yüzden bizim tasavvuf erbabı için o olayın ilgili olduğu bağlamın ne olduğunu görmemiz gerekir. Son olarak, bu sözlerin gayrişifahî îmâsının (kasdının) mutasavvıfın tüm tecrübesi içindeki yerinin ne olduğunu, yani formüle edilmiş anlamın ardındaki tecrübî muhtevayı anlamaya çalışmamız gerekiyor; mutasavvıfın ne hakkında konuştuğunu gerçek anlamıyla kavramaya ancak ondan sonra başlayabiliriz.

Kişi, tüm hayatının önünden geçiyor gördüğünü zannettiği, ve sonra, daha önceleri her nasılsa asla muktedir olamadığı şeyi olmak ve yapmak gücünü

nasılsa bulduğu kısa korku ânları gibi bir olayı, mistik olaya kıyas edebilir. Olayın kendisi, gerçekte şiddetli bir travma olsa da, fiilen topyekün bir geri çağırma vak'ası değildir. Olayda ıztırap çekenin verdiği imaj, travmanın onun için ne rol oynadığını bizim görmemize yardım eder; fakat ilgili kişi ölüm veya Cehennem korkusunun kendisini ıslaha sevkettiğini söylüyorsa, bu durumda hiç kimsenin şahsen tecrübe etmemiş olduğu böylesi şeylere atıfta bulunan bu gibi ifadeleri de yorumlama durumundayız. Ancak, tasavvuf erbabının günahkârlık veya sorumluluk duygusundan dolayı, olayı daha derin tazammunları uyarınca gördükçe, şu anda böylesi uzun-vadeli sonuçlara sahip olmanın gerçekten ne anlama geldiğini görebiliriz. Veya, bunu, Beethoven'in bir sonatını dinleyen birisiyle mukayese edebiliriz. Bu noktada, sesle ilgili fiziksel-matematiksel bir olay vardır; eleştirmenlerin vuku bulmuş bulunan şeye dair bir formülasyonu vardır; fakat biz müziğin kendisi için müzik diye bir hisse sahip olana kadar, bunu anlamaya başlayamayız.

Bir ziyaretçisinin naklettiği bir sohbette, Bayezid (Ebû Yezid) Bistâmî —daha önce anlattığımız, Rey'deki olayın kahramanı— kendisinin en yoğun tecrübelerinden birini tasvir eder: "Hakikat gözüyle Ona dikatlice, uzun uzadıya baktım ve Ona dedim: 'Bu kimdir?' Dedi ki: 'Bu ne Benim, ne de Benden başkası. Benden başka ilah yoktur.' Sonra, O, kendi zâtiyeti içerisinde benim kimliğimi çıkardı, beni değiştirdi... Sonra ben Onunla, Onun Rahmetinin diliyle hasbıhal ettim, dedim ki: 'Nasıl o seninle beraber benimle seyeran ediyor?' Dedi ki: 'Ben sen dolayısıyla seninim; Senden başka ilah yoktur.'" Bu, bir dizi tasavvuf erbabının kendilerini içinde buldukları meşhur bir bilinç halini, "rollerin tersine dönüşü"nü temsil eder: âbid Allah'ın rolünü ve Allah da âbidin rolünü oynar. Daha sonra, Hallâc-ı Mansûr'un kısaca "*Ene'l-hak* " yani "Hak benim" ifadesiyle ileri sürülen şey, budur. Bistâmî, bunu benim iktibasta bulunduğum pasajda daha muğlak şekilde tahlil eder. Her bir durumda, beyan edilen sözün zemini içinde kişisel kimliğin sorgulandığı ve yine de, aynı zamanda şuurun fevkalâde yoğun olduğu garip bir tecrübe türü söz konusudur.[18]

---

18. Buradaki çeviri A.J. Arberry'den alınmıştır; bkz. *Bulletin of the John Rylands Library*, 29 (199), 36-37. Bununla birlikte, ilgili mevkutede basılan seçki, keyfi gözden kaçmalar dolayısıyla yanlış anlamalara kapı açıyor. R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* adlı kitabında (Londra, 1960), Bistâmî'nin fikirlerinin monistik olduğunu ve doğrudan doğruya Hindî Vedanta geleneğinden türetildiğini; ve sırayla, tasavvuf içerisindeki daha sonraki "monizm"in kaynağı haline geldiğini (yeniden) gösterme teşebbüsü esnasında daha tam olduğu kadar, mükemmele de daha yakın bir tercüme yapmaktadır. Çokları bu problemi kabul etmişlerdir. (Bistâmî'nin *fenâ* nosyonu—bireyin Allah'ta fâni olması— çoğu kez, şüphesiz bir şekilde, Hindî *nirvâna* ile özdeşleştirilir.) Gerçekte, Hind mistisizmi bazı daha evvelki dönemlerde İran-Akdeniz bölgelerinde muhtemelen tesir sahibi olmuştur; ki, Yüksek Halifelik devrinde hiçbir temas yok idiyse, bu şaşırtıcı bir durum olurdu. Yi-

Bistâmî'nin bu tecrübeye ilişkin formülasyonu, hayatı açısından bu tecrübenin herhangi bir psişik çözülmeden ya da —onun görmüş ve aldırmamış da olabileceği— karışık bir rüyadan çok farklı bir tazammuna sahip olduğunu gösterir. İbareler, tüm hayatı içinde, Bayezid-i Bistâmî'nin geldiği noktanın ne olduğunun özetini yapmak üzere ona görünen içsel bir tecrübenin uzunca bir anlatımıdır: saf bir biçimde psikolojik şartlar içinde, Hz. Muhammed'in Kur'ân'da kendisine imada bulunulan miracına dair hadislere de paralel düşen bir anlatım. Bistâmî, bir diğerinden sonra yeni bir ben-merkezli zihin meşguliyetinden arınmak için kendisini zorlamakta olduğu uzun bir disiplin sürecini takip etmektedir. Kendine ait isteklerle ilgili olma noktasına bu indirgeyiş, Yaratıcı olan Allah'a ilişkin İslâmî anlayışla giderek saf ve yoğun bir ilişki kurmakla özdeşleştirilir. O Allah ki, tek başına, yaratılmış şeylerin isteklerine geçerli cevabı veren biri olarak tavsif edilir. Bu, bir aşk olayında mâşukla olan ilişkinin benzeriydi: çünkü, kendisine lütfunu kesmesi gerektiği halde Allah lutfedecekti. Asketik eğilimlerin sevkiyle, ama yine bu moral bağlamda, Allah'ın varlığı giderek daha berrak göründü; Bâyezid-i Bistâmî sanki kendi beni ve Allah'tan başka hiçbir şey mevcut değilmiş gibi, kendisini Onunla karşı karşıya buldu. En sonunda, bu karşı karşıya oluş, onun benliğine yüklediği anlam yok olurcasına inceltildiği halde, kâhir derecede yoğun hale geldi. Bu nokta, —gerçekte hâlâ mülâkat ve karşıkarşıyalık varsa da— içinde ancak dönecek bir kesimin olduğu, sahip olunan başka herşeyin ona özgü tüm kimliğini yitirdiği bir mülâkat içinde temsil edilir.

Bu tecrübenin küllîliği içindeki nihaî anlamına gelince, onun herhangi bir sembolik formülasyonundan ayrı olarak; her bir okuyucu, sadece kendi tecrübesi kendisini hazırlamışsa, buna mukabele edebilir. Şüphesiz, bazı nevroz halleri vardı; kimileri diyebilir ki, Bistâmî, başka bütün herşey pahasına dengeye kavuşturulmuş bir organik hayat vücuda getirmeye varan bir sonuçlar çizgisine erişmeye çalışıyordu; ki bu onu —yoğun zihin meşguliyetini hâsıl eden— bir psikolojik ikilem halini de alan, ifadesini bir kâbus halüsinasyonunda bulan mantıkî bir ikileme zorladı.

Başka biri, bu hususların nevrozları husule getiren şeyler olduğunu; Bistâmî'nin izliyor olduğu sonuçlar çizgisinin temel bir beşerî muvafakata sahip olduğunu; ve onu buna sevketmiş olan noktanın ister kabusvarî, ister necata erdiriyor gibi olsun, bütün latifelerin kendisiyle uyanıp toparlandığı bir nokta olduğunu algılayabilir. Her zaman sorulacak olan "Gerçekten istediğim şey hakkında beni taciz eden bu mu?" sorusu, tekrar be tekrar cevabını davet edecektir: "Hayır, bunu sadece, onun ötesindeki şu sair şeyleri gerçekten iste-

---

ne de, Bistâmî örneğinde, güvenilir hiçbir delil yoktur. Son söz, *Origines du lexique technique de la mystique musulmane'* ında Bistâmî'de hem monizm hem de Hind etkisini reddeden Massignon sayesinde, halen dokunulmazlık taşıyor.

diğim için istiyor görünüyorum" nihaî referansına kadar, insanın gerçekten istiyor veya onun için yaşıyor olduğu şey, keskin biçimde odaklanmış hale gelir. Bir nefis sahibi olarak birinin (onunla) başladığı her günün reaksiyonları destesi, paradoksal biçimde muvafakatsız bir hal alır.

Fakat Bistâmî'nin tecrübesi buna bile indirgenemez (eğer hepsi bu idiyse, öylesi birçok söz içinde onu ortaya koyabilirdi); çünkü Bistâmî bir süreci tanımlıyordu, bir sonucu değil. "Rollerin tersine dönüşü"nün insanlar için tam anlamı, tasavvuf erbabı arasında yüzyıllar boyu, çok değişik cevaplar verilerek tartışıldı; kimileri onu en yüce mertebe saydılar, kimileri sûfî Tarîk içinde nisbeten aşağı bir merhale dediler; kimileri ise yanlış bir çağrı, korkulacak ve dikkatli oluncak bir şeytan aldatmacası olarak kabul ettiler.

ŞUURSUZLUK HALİNİN TASAVVUFÎ ANALİZİ

Bu şeyler yoruma tâbi tutulabilirse de, biz kişiliğin normal bilinç dışı seviyelerinin dışına çıktığı türden bir bilinçlilik haliyle ilgileniyoruz. Tasavvuf erbabı bunun farkındadır ve kalbin "sırrı" dedikleri şeye mümkün olduğunca yakın olmanın yolunu arar. Zaten klasik Abbasî döneminde, tasavvuf erbabı, hususan (Hadis ehlinin ruhuna bağlı olmasına rağmen) Muî'tezilîlerin düşünsel metodlarını kullanan el-Muhâsibî'den (781-857) öğrendikleri şeylerin sistematik biçimde tarifine ve analizine teşebbüs ettiler.

Merkezî ve klasik analiz, mistik bilinç halinin yoğunlaşma merhalelerinin tarifi şeklini aldı. Bilinçlilik düzeylerine ilişkin, tanımı yapılmış iki dizi vardır. Makâm, bir kişinin talime ve şahsî inkişafa erişmesini temsil eden bir seviyedir: meselâ sabır ya da iman veya itmi'nan. Bu seviyeler müştereken ard arda gelen bir sıra içinde tanzim edilmişlerdir, biri diğerinin tabanını oluşturur, farklı analizciler bu silsileyi tarifte ayrılmışlardır. *Hal*, Allah'tan gelen özel bir ikram olarak kabul edilen, zaman zaman tecrübe edilen geçici hissî durumdur.[19] Yukarıya çıktıkça, müzakere muhtemelen "Allah'la birliğe" yaklaşıldıkça, helezonik biçimde, özellikle karmaşık olacaktır; onu yakıp kül etmesi gereken aleve daha yakın yerde dönen bir pervane böceği misali...

Bütün bu şeyler, farkına varmaya muktedir olamadığı—güçler kadar—zaafları da ilham ederek, insanın kendi gerçek durumunu kabul etmesine yardımcı olur. Çünkü, mutasavvıflar, her bir kişide bilkuvve mevcut olan aşkı (muhabbetullah) uyandırmaya çalıştıkları kadar, gizli günahı da bulup çıkarmaya çalışıyorlardı. Bu, pratikte müridleri kadar, sûfî şeyhinin de hede-

19. Bunun klasik bir mütâlaası *Risâle-i Kuşeyrî* 'de bulunacaktır. İlgili risale, sûfî analizinin sür'atli ve sıklıkla birbiri üstüne oturan teknik lügatçesinin kısmen ortaya konduğu bir çalışma olaraka, R.Hartmann tarafından *Al Kuschairis Darstellung des* Sûfîtums'unda (Berlin, 1914) tahlil edilmiştir.

fiydi. Genç tasavvuf ehli, müştereken bilinci yönlendirici ve sınayıcı olarak işgören pîr olarak, daha yaşlı bir sûfîyle şahsî bir münasebet kurarak Tarîki öğrendiler; müridin pîre bağlanmış olması, bilinç-dışı korku ve ümitlerini ona ifade etmesi beklendi. (Mutasavvıflar fantazi ve rüyaların muhayyel sembolizmine hayli dikkat sarfettiler; fakat rüya yorumlama anlayışları, çok zaman bize yanlış bulgulara dayalı veya hatta saçma derecede acemice gelir. Ancak daha sonraları riyazete ve nefis murakabesine dayalı daha özel bir disiplin husule geldi. Tasavvuf ehlinin birine yetişmek için yaptıklarının ne olduğuna ilişkin analizler, o halde, bilinç-dışı aklın muhtevasına ilişkin analizlerdir. İlk tasavvuf vecîzelerinden biri şuydu: "Nefsini bilen Rabbini bilir."

Maamafih, tasavvuf ehli, zamanında yapıldığı üzere, bu gibi kısmen uygun teşebbüsleri bulabilirse de, genel bir bilimsel kişilik araştırmasına teşebbüs ediyor değildi. Dahası, modern romancıların aksine, öncelikle karmaşık ferdî kişilik ile de ilgili değildi, öncelikle ferdî varyasyonların içinde muhtemelen saf bir gizlilik göstereceği evrensel beşerî latifeler ile ilgiliydi. Hatta, mutasavvıf, Freud'dan beri modern psikoterapiye ilişkin benzetmelere rağmen, hasta kişiliklerin tedavisiyle de ilgili değildi. Elemanter terapi, kendini-keşfi içinde regresif korkularca ablukaya alınmış bir kişiye yardımcı olabilirdi, fakat tasavvuf ehlinin manevî ve duygusal disiplini, öncelikle normal kişilikleri anormal seviyelere doğru ilerletme eğilimi gösteriyordu. Analiz, o halde, Tarîk üzere bulunanların psişik durumlarını anlamaya ve aynı zamanda, buna bağlı olarak insanın kâinattaki yerine dair bir anlayış getirmeye meyyyaldi. Başlangıç noktası, doğal olarak Kur'ân'dı; dolayısıyla, tasavvuf, büyük ölçüde, analizin yapılmış olduğu Kur'ân'dan türetilen şartlar içindeydi.

Bu tasavvufî etkinliğin tarihçinin göz önüne alabileceği bakıyesi, disiplini, onun ortaya çıkardığı sembolizmi ve bu sembollerden husule gelen tahlillerdir. Birkaç mutasavvıf—ki, hiç birşey yazmayan ve ölümünden bir asır, hatta daha sonrasına kadar müridlerinin disiplinli bir kütle teşkil etmediği Bâyezid-i Bistâmî, muhtemelen bunlar arasındadır—herşeyden önce ürettikleri etkili sembolizm yüzünden hizmet görmüşler gibi gözüküyor. Fakat bir mutasavvıfın halk indindeki büyüklüğü tecrübesinin yoğunluğunda değil, ya müridlerinin disiplinini örgütleyerek, yahut sözlü (şifahî) terkip içinde, hayatın ve hayatın anlamının sembolik bir takdimini veya (bilhassa) vicdanlara yön veren insanlar olarak pîrlere rehberlik edecek hususî manevî ve ruhî hallerin tahlilini gerçekleştirerek, bu tecrübeyi umumî kanallar içerisine döndürme maharetinde yatıyordu.

Halk indinde kabul görmüş mutasavvıfların en önemlisi, bu anlamda Cüneyd-i Bağdâdî idi (v. 910). Sûfî üstadlar tablosundan görüldüğü gibi, Cüneyd kendisinden önceki en önde gelen şeyhlerin pek çoğundan ders aldı, sırayla, kendisinden sonraki şeyhlerin pek çoğu, en azından kısmen, onun talebeleri-

ne yönelerek Tarîk içinde onların disiplinini izlediler. Cüneyd, evvelen Allah tarafından öngörülen, mükemmele erişebilir bir bütün olarak insanın potansiyel külliyetine dair güçlü bir anlayış taşıyordu. Dikkatle ve özenle değişik hususî şuur hallerini ve bu hallerin ilham ettiği şeyleri çalıştı ve aynı zamanda, ayrıntıların ötesine yöneldi. Tüm mistik hayat sürecini, kapsamlı bir şekilde, yeni bir düzeyde, yaratılmış olduğunda kişinin çekirdek halinde sahip bulunduğu Allah'la birlikte var oluş haline dönüş olarak öğretti. (Kur'ân'a göre) Allah'ın insanları Adem'in kaburga kemiklerinden halkettiği ve ayrı bir vücut vererek, onları Rablerinin daveti ile yüz yüze getirdiği ilk gün, elemin başladığı gün idi—kişi ondan ayrılığı daha bir tam olarak idrak ettiğinde daha da derin hale gelen bir elem. Fakat elemden kurtuluş çaresini, surî zevklerde aramak, yanlış bir çözüm olacaktı. Elemin, Allah'a kavuşmayı arzulayarak derinleşmesine izin vermek gerekiyordu. Mistik bilinç düzeyinde, fert, yaratılışının müşterek yaşantının karmaşası ve kandırmacaları yüzünden perdelenmiş bulunan aslî maksadını o zaman ifa edecekti.

İLK TASAVVUF BÜYÜKLERİ

728 Allah'tan korkmayı vaaz eden hadis âlimi ve zahid Hasan el-Basrî'nin ölümü.

776 Bazı sûfîler için sonraları (ilk mistik olarak) büyük önem tışıyan bir şahsiyet olarak İbrahim b. Edhem'in ölümü.

801 Allah sevgisinin timsali olan kadın mistik Râbia'nın ölümü

857 Mu'tezilî konumlarla benzerlikler taşıyan, gayridünyevî takvanın zühdden tam bir mistisizme geçisinin temsilcisi olan el-Muhâsibî'nin ölümü; kişinin kendisini mükemmelleştirerek manevî arınmayı sağlaması üzerine eserler yazdı, Gazalî üzerinde etkili oldu.

861 Kıptî neo-Platonizm'i ile ilgisi olan, sistematik biçimde mistik halleri ve aşamaları tarif eden, simya ile de ilgilenen Zünnûn-u Mısrî'nin ölümü.

874 "Meczup" sûfîlerin ilki Ebu Yezid el-Bistâmî'nin ölümü.

898 Gulât ve Helenistik çevreleriyle genellikle ilintili temalar üzerine yazan, ilk sûfîlerin hayatını hikâye eden, İbn Arabî üzerinde etkili Hâkim-i Tirmizî'nin ölümü .

910 el-Muhâsibî'nin talebesi, kapsamlı bir sistem geliştiren Cüneyd-i Bağdâdî'nin ölümü.

922 Cüneyd'in talebesi olup dalalete düştü diye idam edilen "meczup" sûfî Hallac'ın ölümü, ki Hallac-ı Mansur sonraki sûfîlerce şehit olarak anılmıştır.

Cüneyd, Bistâmî'nin ifadelerini tasvip ediyor, ama Bistâmî'nin tecrübesini nihayete erdirecek kadar ileri gitmemiş olduğu hissini taşıyordu. Bistâmî'nin, kendisini Allah'la özdeşleştiriyor gibi göründüğü vecd ifadeleri, onu kendisinin hiçliğini ve Allah'ın herşeyliğini anlayarak istiğraka kapılan ve bu yüzden ne mânâya geldiğini başka birinin nadiren bileceği sözler mırıldanan "sekir halinde kendinden geçmiş / sarhoş" bir mutasavvıf örneği olarak gösteriyordu. Cüneyd bunun bir geçiş devresi olduğu kanaati taşıyordu: kemale ermiş veli, bunun ötesinde Allah'ın varlığının şuuruna ermenin kendisini tam olarak Allah'a adanma tavrı içinde daha kâmil bir insan kılacağı bir itidal haline ulaşırdı.

Allah'ın varlığının şuuruna ermeye dair böylesi tüm konuşmaların insan ve gündelik vazifeleri arasındaki denge halini karıştırıp bozacak hiçbir duygusal ifrat istemeyen şeriat-eksenli düşünen kesim içerisinde uyandırdığı telaş ve yılgınlığın farkında olan Cüneyd, bu tarz düşünenlere yönelik mektupları (yazıları) ve hususî mübaheseleri esnasında herhangi bir skandala yol açmamak uğruna büyük sıkıntılar çekti. Müritlerinden biri, Hallac, bu ihtiyat yüzünden onun dostluğunu yitirdi. Tüm insanların kendilerini Allah sevgisine açabilecekleri ve açmaları gerektiği hususuna kâni olarak, Cüneyd herhangi bir dinî merasimden yahut sair zahirî muaşeret ölçülerinden daha önemli gördüğü Allah'ın varlığına karşı kul olarak doğrudan ve muhabbetle mukabelede bulunma idealini sıradan insanlar arasında ders vermek üzere İslâm toplumunun birçok toprağını dolaştı. İnsanın mahiyeti ve ilahî aşk hususundaki öğretisi, şiirsel olduğu kadar, hayli incelikliydi de —Cüneyd, bu öğretiyi bir şiiriyet içinde ifade etmiştir—fakat, hepsinden önce, bu öğreti hasbiydi. Bistâmî gibi, Cüneyd, "mutedil" sorumluluk haline karşı "istiğrakkârane" mukabelede bulunma halinin haklılığını göstermeye çalışmış gibi gözüküyor. Cüneyd, Bağdat'ta etrafında yüksek mevkilerde görev yapan müridler toplamaya başlayınca yetkililer kendisini bir sapık olduğu iddiasıyla hapsetmek üzere gerekçeler uydurdular. En sonunda, yargılandı; hukukun sembolik ve manevî bir tarzda ifa ve icrasının fiilî ibadetler kadar iyi ve güzel olduğunu söylediği için mahkum edildi, elleri ve ayakları çaprazlama kesildi, vücudu dört parçaya ayrıldı ve yakıldı (922). Onun can çekişme anında Allah'ın rızası uğruna çektiği acıdan dolayı duyduğu zevki ifade ettiği, fakat Allah sevgisini anlatmak için çelişkileri ifade etmede o ne denli haklıysa, cemaat hayatının emniyetini temin için kendisini mahkûm edenlerin de o denli haklı olduğunu belirttiği söylenir.[20]

20. Batı dillerini kullanan tasavvuf araştırmacısı üç tür kaynağa sahiptir. Belirli bir mo-

dern sahadaki tasavvufî etkinliklerin ve örgütlenmelerin tarifi için, bkz. Octave Depont ve Xavier Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Algiers, 1897), özellikle Mağrib üzerine; John Subhan, *Sûfism* (Lucknow, 1938) Hindistan üzerine; ve John P. Brown'ın *The Darvishes or Oriental Spiritualism* (Londra, 1867)'inin orta bölümleri, Osmanlı üzerine. Sonuncu kitabın birçok hatası, H.A. Rose'un edisyonu sırasında ancak kısmen düzeltilmiştir (Oxford, 1927); ancak sınırlı bir şekilde onun yerini alan, John K.Birge'ün yazdığı *The Bektashi Order of Dervishes* (Londra, 1937) ise mükemmeldir; Joseph McPherson, *The Moulids of Egypt* (Kahire, 1941) kendinden emin bir şekilde bazı şeyleri gözden kaçırmaktadır. Klasik tasavvufî eserler üzerine, dikkatli ve önemli araştırmalar yapan Reynold A. Nicholson'ın ve ilk döneme dair çok güçlü ve sahih araştırmalar ortaya koyan Margaret Smith'in yazdıkları belirtilebilir. Keza, Louis Massignon (bkz. yukarıda 18. dipnot) *Lexique technique de la mystique musulmane*' da erken dönemin manevî gelişiminin kesin ve keskin bir dökümantasyonunun izini sürer; *Passion d'al-Hallâj, martyre mystique de l'Islam*' ıyla (Paris, 1922) ise daha sonraki döneme dair çok şey de ihtiva eden ve devam etmekte olan şeyin temelli bir manevî kavranışını sunan, bununla birlikte ayrıntıları itibarıyla kontrol edilmesi gereken bir usta eseri takdim etmektedir. Mâkul bir Katolik bakış açısı sunan Louis Gardet'nin çalışmaları ve aşırı şematik ama ihmal edilmeyecek olsa da, R.C. Zaehner'in yazdıkları; Henry Corbin'in takibi güç ve önceden bir yerlere bağlanmış olsa da esaslı ve temelli eserleri; A.J. Arberry'nin —bilhassa kullandığı uzun tercüme edilmiş kısımlar dolayısıyla— eserleri de zikredilmelidir. Çalışmaları tercüme edilen mutasavvıflardan Harrâz, manevî/ahlâkî terakkiyle ilgili ve sistematik; Kalâbâdî ise çok anekdot kullanmakla birlikte şer'î alanlar itibarıyla savunmacıdır. Bir şeriat-eksenli anlayış içinde tatbikata dair tüm ihtilaflı meseleleri ele alan Hucvîrî sistematiktir. Şebisterî vahdete dayalı bir metafizik sunar. Câmî'nin *Levâih* 'i kısaca metafizik meseleleri müzakere eder. Abdülkâdir, *Futûh*'unda moral ve mistik vaazlar verir. Cüneyd'in mistik tecrübe ve disiplin üzerine risaleleri, İngilizce'ye çok yanlış anlamaya müsait bir şekilde tercüme edilmiştir. İbn Arabî'nin metafiziğe dair *Fusûs*'u, Fransızca'da bile kısaltılmıştır. Muhammed Gazalî entellektüel müdafaalar sunar. Kuşeyrî manevî haller hususunda sistematiktir. Sûfînin temel mürşidleri olarak Mekkî ve Cüneyd'in, metafizik ve vizyonel hayat üzerine İbn Arabî ve Yahya Suhreverdî'nin daha çok tercümesine ihtiyaç duymaktayız. Rûmî ve Attar gibi, eserleri çevrilen şairler, bariz biçimde etkileyicidirler.

5

NAZARÎ DÜŞÜNCE: FELSEFE VE KELÂM
750-945 civarı



eriat-eksenli düşünce ve hayat tarzı Mihver Çağ'ın nebevî birikiminden kaynaklanmış ve bunları daha da geliştirmiş İran-Sâmi kültür geleneklerinden beslenerek sergilendi. Bu gelenekler, İslâm'ın zuhuruyla tamamıyla tahavvüle uğradılar ve yeni ortak kalıplara döküldüler. Ve müslüman takvasının çeşitli biçimlerinin ağırlığı içinde korunup, bunun karşılığında sosyal düzenin en güvenilir meşruiyet temeli haline geldiler. Şeriat-eksenli düşünenlerce geliştirilen entellektüel disiplinler, sıradan müslümanlar arasında, kendi başlarına en mükemmel müslüman disiplinleri olarak, gerek sosyal düzen ve adaletin, gerek kişisel izzetin ve ihlasın temel taşları olarak görülür hale geldiler.

Fakat İran-Sâmi kültürü, çiviyazısı devirlerinden bu yana, başka bir nitelik daha arzedegelmişti: ilham kaynağı olarak tarihin manevî/ahlâkî yargılarını değil de, tabiatın akılla kavranabilen ahengini seçme. Bu geleneğin, günlük hayatta, saray zerafetine veya züppeliğine olduğu kadar, tek Allah inancına dayalı geleneğe de yabancı olan kendine özgü bir asaleti vardı. Fakat İslâm, bu rasyonalist geleneğin mevcut şekliyle hiçbir yönüyle diyalog içinde değildi ve aslında ona tamamen yabancı görünüyordu. Bu yüzden, ilk başta, İran-Sâmi geleneği İslâm'la yan yana, ama ondan pek fazla etkilenmeden kendi çizgisini sürdürdü.

İki geleneğin bağımsızlığı kısmen linguistik bir farklılıkta kendisini gösterdi. İbrahimî tek Allah inancı geleneği büyük ölçüde Aramice'nin değişik biçimleri (Süryanice) ile ve diğer konfesyonel dillerle ilişkiliydi. Fakat, daha önce belirttiğimiz gibi, İskender'den sonra, Nil-Amuderya arasındaki toplumun belli kesimlerinin Helenleştirilmesinin sonuçlarından biri, akılcı matematiksel bilim geleneğinin ve buna ilişkin felsefî düşüncenin Grekçe'ye egemen olması ve Helenik geleneğe katışmasıydı. Hem Sâsânî hem de Roma vilayetlerinde, Arap fetihleri sırasında bile, durum hâlâ böyleydi. Bilimsel çalış-

malar gittikçe artan bir hızla Süryanice'ye ve biraz da Pehlevî diline çevriliyordu, fakat Süryanice'de bile gelenek hâlâ Yunan üstadlara bağlıydı.

Hem İbrahimî nübüvvet geleneği, hem de Helenleşmiş felsefe ve bilim geleneği, kapsamlı hayata-yönelimli problemlerle ilgileniyordu. Çiviyazısı devirlerinin matematiksel ve bilimsel gelenekleri bile, daha kapsamlı dinî görüşlerin bir aracıydı. Grek diline geçiş, aynı zamanda yeni bir dinî çatıya geçiş ve özel bazı bilimsel geleneklerin az-çok desteklediği Sokratçı felsefe geleneğine geçiş olmuştu. Sokrat ve Eflatun, kullanageldiğimiz din tanımlarıyla, Amos ve İşâya kadar dindar kişilerdi. Geometri ya da astronomi, bir kısım küllî Sokratçı geleneklerin takipçilerinin geliştirdiği kozmik görüşe, İbranî historyografisinin İbrahimî geleneğin üyelerinin manevî görüşlerine sadık oluşu kadar sadıktı. Fakat İbrahimî geleneğin tam aksine, Sokratçı gelenek, ta başından beri sadece entellektüel bir seçkin zümreye hitap etti; kendine özgü, avamî bir dinî gelenek oluşturma çabası içinde olmadı. Günlük ibadet ve popüler dinî fikirler yerleşik dinî kurumlara ve folk geleneklerine bırakıldı. Filozoflar, en fazla, sınırlı reformlar ya da yeni bir formüle kavuşturma istekleriyle yetindiler. Tek Allah inancına dayanan geleneklerin ve özellikle de Hıristiyanlığın doğuşuyla, bunlar [yeni] Felsefî platformda avamî müşrikliğin yerini doldurdular; ve tıpkı daha önceki bir din gibi kabul edildiler.

Ancak, tek-Allah inancının kökleşmesiyle, birşeyler değişecekti; çünkü tek-Allah inancının yorumcuları taleplerinde daha kapsamlı ve alternatif hayata-yönelimli görüşlere karşı daha hassastılar. Felsefe, bir seçkin zümre için de olsa, tamamıyla dinî bir role soyunamazdı. Bu yüzden, Sokratçı ya da felsefeci geleneğin yorumcuları kendi geleneklerindeki bazı unsurların, dinî eğilimi ve hatta kişisel manevî görüşü ne olursa olsun, herkesin katılabileceği bağımsız birer bilimsel gelenek olarak, otonom geçerliliğini vurgulamaya koyuldular. Bu konuda, sadece matematik, astronomi ve mantık bilimleri değil, aksiyomları hiçbir manevî ön-kabul ima etmeyen ve salt bir entellektüel egzersiz olarak benimsenebilecek olan metafizikleri de zaman zaman otonom bir disiplin olarak görülür oldu—ki bu kısmen değişik nedenlerle modern varoluşçu ve linguistik analizcilere gelebileceği kadar, Eflâtun'a da nahoş gelebilecek bir anlayıştı.

Bazı bilimsel disiplinlerin —tabiî ki bağımsız bir yol gösterici olduklarını iddia ettikleri kadarıyla— özerkliğinin ön plana çıkarılması işi, prensipte bunlara ilişkin diyaloglara daha geniş bir katılım sağlarken, aynı zamanda bu diyaloglar içinde ele alınabilecek soru türlerini kısıtlar gibiydi. Ayrıca bu bizzat geleneği salt bir "felsefî" beşerî hikmet olarak sunmak zorunda bıraktığından ve bu yüzden, zamanla kendi takipçilerine bile onu kuru bir rasyonel anlayış olarak göstermeye başladığından, geleneğin hayata yönelik ve daha dinî yanlarının belirsizleşmesine yol açtı. Yine de, pratikte, Felsefe geleneği, bir

bütün olarak belli bağımsız disiplinlerde çalışanların da genellikle yer aldığı ve az-çok bir dünya görüşü ve ortak manevî bağlarla devam eden ve hatta Felsefî manevî bağları olabildiğince egemen popüler dinlerle uzlaştırma yolu arayan ortak bir diyalog olarak süregeldi.

Sokratçı Felsefe geleneğinin takipçileri haliyle içinde bulundukları toplumdan bağımsız, tamamıyla kendilerine özgü bir dünya kurdular. Yüksek Halifelik Dönemine kadar, bu gelenek, pratikte Hıristiyanlıkla birlikte anılır hale geldi, çünkü Hıristiyanlık Süryanice konuşanların çoğunun ortak noktasıydı. Aslında Hıristiyanlık da önemli ölçüde bu gelenekten etkilenmişti. Hıristiyan düşünürler Helenik metafizik ve mantık geleneklerine karşı koymak zorunda kalmıştı; nitekim hıristiyan teolojisinin problemlerinin —Allah'ın sıfatlarına, kudretine ve insanın hürriyetine ilişkin problemler— ortaya konuşu da bunu gösteriyordu. Aynı zamanda, Helenik entellektüel gelenekler Hıristiyanlıktan bağımsız olarak sürüyor ve hıristiyanlarca da, hıristiyan olmayanlarca da benzer şekilde benimseniyordu. Ve Mezopotamya'nın Harran kasabasında Helenistik müşrik cemaati Helenik geleneği hâlâ kendine yeter manevî ve kültürel bir bütün olarak yaşatıyordu.

TABİÎ BİLİMLER BİRİKİMİNİN DİSİPLİNE EDİLİŞİ

Şeriat-eksenli düşünenlerin uygun gördüğü ve İslâmî bir bağdan nisbeten özerk bir şekilde sürdürülebilen objektif çalışmalar, hadis rivayeti toplamaktan Taberî'nin çok ayrıntılı ünlü çalışmasına kadar, özellikle tarihsel türden çalışmalar olduğu halde, felsefî gelenek varlığını en objektif şekilde tabiat bilimlerinde, özellikle de matematiğe dayalı olanlarında hissettiriyordu. Yoğun bir müsbet bilimler geleneği olmaksızın ortaya atılacak rasyonalist bir hayat görüşü, gözle görülür tarihsel bir temeli olmadan nebevî ruh içinde tutunmaya çalışan bir görüş olarak boşlukta kalırdı. Dahası, bu müsbet bilimler çok da işe yarayabilirdi. Bölgesel rasyonalist geleneklerin öğrenimi Arapça'ya aktarılırken, en çok tercüme edilenlerin arasında doğal olarak başı tıp ve astronomi ile ilgili teknik metinler çekiyordu. Ancak ondan sonradır ki, Arapça'da ciddi metafizik çalışmalar ortaya konulabildi.

Me'mun zamanından başlayarak, dokuzuncu yüzyıl boyunca ve hatta onuncu yüzyıl içerisinde, antik metinlerin tercümesi —en başta da Grekçe'den veya Grek geleneğindeki (Süryanice ve Pehlevice'den), aynı zamanda biraz da Sanskritçe'den—en önemli bilimsel faaliyet türüydü. Hıristiyan Huneyn bin İshak, kendileri de önde gelen birer âlim olan kişilerin ilk tercümelerini ıslah eden ve aynı zamanda tercümelerin konu itibariyle çeşitlerini artırabilen bir mütercimler okulu kurdu. Bunlar, tercümeye başlamak için sağlam bir temel olması amacıyla, belli bir eser hakkındaki tüm metinleri olabil-

diğince bir araya getirip, karşılaştırmaya çalışıyorlardı: Bu dikkatsiz bir müstensihin hatalarının baskı harfleriyle önlenmesinin söz konusu olmadığı o günler için önemli ve eğer metinlerin daha sonraki araştırmacılar için anlamı salt ipucu olmaktan öte birşeyse, temelli bir çabaydı. Böylece yavaş yavaş tüm Grek felsefe ve bilim mirası Sâsânî dillerinde olduğundan çok daha serbestçe ve çok daha ayrıntılı biçimde Arapça'ya geçmiş oldu. Bu sonuçlar, kendisini Arapça bilim dilinin eski Grek malzemeleriyle zenginleşmesiyle belli etti.

Belki de bunun kadar kayda değer bir başka başarı da bilimsel çalışmanın Arapça'ya akıcı biçimde aktarılmasını sağlayacak hem bir teknik terim dağarcığı, hem de bir sentaks kalıbı geliştirmekti. Her dil potansiyel olarak her tür linguistik kullanıma açıktır; fakat söz konusu dil henüz soyut mantıkî (discursive) amaçlarla kullanılmamışsa, böyle birşeye kalkışıldığında, dil kendi kısıtlılıklarıyla karşı karşıya kalır. Arapça, mesela, bir söylemi diğerine aktarma yolları açısından fakirdi, fakat tercümanlar tüm amaçlara hizmet edecek birtakım kalıplar kurdular. Bu çalışmayla, İbn Mukaffa gibi üslup yazarlarıyla başlayan iş hedefine ulaşmış ve Arapça tüm Modern Çağ-öncesi kültürü aktarabilen yazılı bir dil haline gelmiş oldu.[1] Aynı dönemde, Arapça, büyük kısmı müslümanlarca gerçekleştirilen önemli bilimsel çalışmalar için kullanılıyordu.

Kayda değer gelişmelerin bir kısmı ancak bir sonraki yüzyılda gelirken, Yüksek Halifelik Döneminin son bir yüzyılında gerek Nil-Amuderya arasındaki bölgede gerekse Akdeniz ülkelerinde, o zamana kadar yapılmayan sayıda keşifler yapıldı. Bunların bir kısmı Grek geleneğinin Sanskrit geleneğinin bir bölümü ile çakışması —Hint biliminin ilerlemesinin Sâsânîlerin dikkatini çekmesiyle tâ Sâsânîler zamanında başlamış bir süreç— sayesinde oluyordu. Gelişmelerin çoğu, bilimsel çalışmalara —çoğu kere olduğu gibi, çevrenin çalışmaların eski bağlamına ve dolayısıyla da onları çevreleyen sembolik vurgulara sadık olmayanları ya da eski bağlama hiç alışık olmayanları desteklemesiyle— getirilen pratik yönelim sayesinde gerçekleşti.

1. Her dil, kendine özgü bir istidat sahibi olma eğilimi gösterir. Arapça'nın manevî istidadı, muhayyileye dayalı biçimde—her zaman ikna edici olmasa da—Louis Massignon tarafından değişik makalelerde ele alınmıştır. Yine de, ortak mülâhaza —yani, İslâmîleşmiş medeniyete Arapların "katkıda bulundukları" tek şey, şimdiye kadar sadece kaba Bedevîlerce kullanıldığı halde, bilimin en yüksek ihtiyaçlarına münasip düşen "şaşılacak derecede uyarlanabilir" durumdaki dilleri idi— pek ağırlık yüklemiyor. Böylesi bir başarıda özel hiçbir şey yoktur. Fiil ve çekimlerin teşkili için bâb değişimlerini öngören fazlaca methedilen Sâmi sistemi, bir son-ekler ve ön-ekler sisteminden, ritmik olarak daha mânâlı olabilir; ama onun kadar esnek ve kusursuz değildir.

Bunlar içinde belki de dikkati en çok çekeni astronomiydi. Astronomi, hemen her yerde olabildiğince gelişen ilk tabiî bilim dalı olması hasebiyle, basit fakat duyarlı gözlemlere oldukça köklü ve tatmin edici meyveler verdirdi. Fakat bu sonuçlar, gereğinden de fazla tatmin edici olabiliyordu: Grek geleneğinde, astronomi salt akılcı dünya görüşlerinin öngördüğü mükemmelliği bir bütün olarak kainatta da görme arzusuna sahne olmuştu.

Aristo yıldızların ve gezegenlerin dünya etrafındaki görünür hareketlerini —ki bu hareketler uygun fiziksel kanunlara da dayandırılabiliyordu— mükemmel birer dairesel harekete indirgeyen bir sistem öne sürmüştü. Batlamyus gezegenlerin görünürdeki pozisyonlarını bütün detaylarıyla açıklayan, matematiksel açıdan daha duyarlı bir astronomi geliştirmişti. O da gezegenlerin dolanımını tasarlarken, dairesel çizgiler kullanmayı sürdürmüştü; böylesi daireler dış müdahaleye maruz kalmayan kütlelerin doğal olarak bu şekilde hareket edeceği genel kanısını desteklemekle kalmıyor, bir hareketin hesaba konu olması için düzenli olmasını öngören matematiksel geometri açısından da uygun düşüyordu. Fakat Batlamyus'un daireleri iç içe yerleşmişti ve hesaba gelmeyecek kadar karmaşıktılar; ve aslında Batlamyus bu hareketlerin nasıl oluştuğunu açıklama çabalarına da ilgisiz olup, gerçek gözlemlere uyan gezegensel daireler çizmek ve böylece gezegenlerin konumlarını olabildiğince duyarlılıkla tahmin etmek ile meşguldu. Arap fetihlerine kadar, bazı çevrelerde, böylesi detaylar dışında, herşeyi mükemmelen açıklayan daha kapsamlı bir fizik sisteminin bir parçasını oluşturduğu için, gözlemsel açıdan daha az tatmin kâr olan Aristo sistemi benimseniyordu.

Tâ Astronom Muhammed b. Musa el-Harizmî'nin (v. 844 veya sonraları) —*logaritma (algorism)* terimi Batıya aritmetik üzerine olan çalışmalarına atfen el-Harizmî'den geçmiştir— zamanında bile, Arapça'ya mal edilen, yine Aristo sistemi olmuştu. Fakat, müslümanların idaresi zamanında, çok iyi teçhiz edilmiş rasathaneler kuruldu ve gözlemler daha da geliştirildi. (el-Me'mun yersel bir enlem derecesinin daha duyarlı ölçülebilmesi için bizzat büyük gayretler sarfetmişti). Yahudi astronom Rabbân et-Taberî'ye kadar, Batlamyus sisteminin pratik avantajları gün ışığına çıktı; ve ondan sonra İslâm astronomisi —daha sonra Batı astronomisinin de yapacağı gibi— Batlamyus sistemini temel aldı.[2]

---

2. O. Neugebauer'in "The History of Ancient Astronomy: Problems and Methods," *Journal of Near Eastern Studies*, 4 (1945), ss. 1-38, adlı makalesi, bu devirdeki kadim bilim etüdlerinin durumuna dair genel bir tablo çiziyor ve bu tablo içinde, bilimsel iletişimin büyük ölçüde şans meselesi olduğu bir çağda daha eski görüşlerin, nasıl daha yeni olanlarının yanı sıra varlığını sürdürebildiğini (ve izole edilmiş durumdaki önemli keşiflerin, —eklemek gerekirse, özellikle, daha basit cebir usulleri yerine birçok Yunanlının kullandığı karmaşık geometri gibi, günü geçmiş teknikle-

Matematik, diğer bağlamlarda da önemli olmakla beraber, özelde astronominin güdümünde gibiydi. Dolayısıyla, özellikle geometri kısmıyla dikkatleri çekti; ve eserlerini Arapça yazan matematikçiler özellikle küresel trigonometri üzerine yoğunlaştılar. Fakat, Helenistik ve Romen devirlerin sonlarına doğru, yeni matematiksel açılımlar cebir sahasında olmuştu. Olup bitenleri gerçi pek az biliyoruz, ama öyle görünüyor ki, cebirsel yaklaşım salt geometrik bir yaklaşımdan daha etkin oluşu nedeniyle tekrar ön plana çıkan son çiviyazısı matematik geleneğinden miras kalmış ve her hâlükârda, müslümanların idaresinde, çiviyazısı geleneğinin diğer birtakım yararlı unsurlarının yeniden canlanışı sırasında hep ön sırayı almıştır. Yüksek dereceli denklemlerin parça parça çözülmesi zevkli bir bulmaca tadını veriyor olmalıydı.

Muhammed el-Harizmî, tıpkı Sâsânî okullarındaki gibi, Helenik ve Sanskrit geleneğini ve ayrıca çiviyazısı geleneğinin başka türlü ne Grek ne de Sanskrit geleneğinde yaşayabilecek unsurlarını, bu sahanın önemini belirleyen ve en önemli başlangıç metodlarını tanımlayan bir sentez içinde birleştirdi. Batı dilleri, "algebra" terimini, el-Harizmî'nin teorik bir açılım olduğu kadar pratik bir el kitabı da sayılabilecek temel kitabının adından almıştır. Matematikte en yararlı tekniklerden biri, el-Harizmî'nin de yaygınlaştırmaya çalıştığı gibi, her rakamın bulunduğu konuma göre değer aldığı sıfırlı ondalık sistemidir (ki bundan önce sayıların adlarının kısaltmasından ibaret olan alışılmış alfabetik sistemler kullanılırdı). Ondalık sistemin bir benzeri çiviyazısı döneminde kullanılmıştı. Müslüman bilginler sıfırlı sistemi Sanskrit geleneğinde buldular ve sistemin kullanımını —eski çiviyazısı geleneğini izleyerek, bazan altmışlık, bazan da ondalık temelde— geliştirdiler.

Matematik, astronomiden başka, teorisi Yunan geleneğinde kısmen gelişmişken, sonunda Arap geleneğinde de büyük bir gelişme gösteren optik ve müzik gibi fiziksel bilimlerde de önemliydi. Müziksel orantı çalışmaları, sadece —oktavda ayrı müzikal tonlar biçiminde matematikselleştirilebilen— ses çalışmaları olarak değil, genel orantı çalışmalarına bir giriş olarak, özelde de semavî kürelerin hareketine egemen orantı sistemi "kürelerin müziği"nin somut bir modeli olarak düşünülüyordu.

Tıpla birlikte, matematiği kullanmanın nisbeten başarısız kaldığı değişik bir doğal bilim alanına, yani biyolojik bilimlere giriyoruz. Burada ilgi noktası insan anatomisi ve patolojisiydi. Müslüman hekimler, Yunanlıların çalışmalarını esas alıp, onlara ait yüksek gelenekleri de (Hipokrat yemini dahil) sürdürerek, son zamanların Yunan ve Süryanî hekimleri gibi, klasik kitaplara bağlı kalmaya çalıştılar. Ancak, çoğu dikkatli birer klinik gözlemciydi. Yük-

re bağımlı ise— bir iz bile bırakmaksızın nasıl da ortadan siliniverdiğini) gözönüne seriyor. Muhtemelen sadece İslâm ve Arapça değil, kağıdın kullanılmaya başlanması da, bu devirde bilimsel iletişimin bir nebze artmasına sebep olmuştur.

sek Halifelik Döneminin en ünlü hekimi İbn Zekeriyyâ er-Râzî (v. 925 ya da 934) birçok buluşunun yanı sıra, kızamık ve çiçek hastalığı arasındaki farklılıklara da işaret etmişti. Halife yönetimi, en azından başkentte halka açık hastanelerde yüksek standartlar tutturmaya ve muhtesipler görevlendirip şarlatanları bastırmaya çalışarak, hekim muayenesine saygın bir konum vermeye çabalıyordu.[3] Fakat, tıp, pratik uygulanımıyla ayrıcalıklı bir konumdaydı; biyoloji üzerinde genelde pek ciddiyetle çalışılmıyordu. (Haddizatında hiçbir yerde ciddiyetle çalışılmamıştı). Müslümanlar zamanında büyük ilerlemeler kaydeden ve yığınla elkitabına konu olan bitki ve hayvan üretimiyle ve ziraatçilikle ilgili çalışmalar, (meselâ, hâlâ geçerli olan melez turunçgillerin gelişimi) büyük ölçüde doğal bilimlerden ayrı tutuluyordu.

SİMYA (EL-KİMYA)

Aslında daha çok organik materyallerle ilgilendiği halde, eczacılığa getirdiği yararlarından dolayı kimya ile tıp arasında önemli bir yakınlık sürdürülegeliyordu. Özelde er-Râzî, zamanın kimya bilimiyle birtakım etken ilaçlar geliştirmiş olmasıyla bilinir. Eski bilimler arasında, astronomi insan zihninin kendi hayat boyutlarıyla kıyaslanamaz büyüklükte dehşetli ve esrarlı gözüken güçleri anlama yüceliğini temsil ederken, bunun en başta gelen uygulaması, yıldızlara bakarak kaderi anlama şeklinde astrolojide olmuştu. Kimya da insanın bu güçleri kontrol edip kendi amaçlarına göre kullanma arzusunun sembolü gibiydi; ki bu arzu bilimsel geleneğin biçimlenmesinde (son zamanlara kadar) —pek etkin biçimde olmasa da— hemen hemen başından beri rol oynamıştır. Hem Yunanlılar hem de müslümanlar zamanında kimya çalışmalarının odağını simya (elkimya) pratiği, yani bir maddeyi bir diğerine; özelde daha değersiz bazı metalleri gümüş ve altına çevirme çalışmaları oluşturuyordu.

Simya geleneği Grek döneminde birtakım ustaların özel etkiler elde etme amacıyla bulduğu özel tarifelerin kullanımından kaynaklanmışa benziyor. Bilim adamları iki tür nitelikten —akışkanlık ve sıcaklık— söz eden ve bunları dört temel niteliğe —yaş, kuru, sıcak ve soğuk— ayıran; ve bunların da değişik oranlarda bir araya gelerek dört temel maddeyi —hava (sıcak, yaş); ateş (sıcak, kuru); su (soğuk, yaş); toprak (soğuk, kuru)— oluşturduğunu söyleyen Aristocu teoriyi biliyorlardı. Buna göre, bütün maddelerin bileşenlerine

3. Joseph Schacht ve Max Meyerhof'un "The Medico-Philosophical Controversy between Ibn-Butlân of Baghdad and İbn-Ridwân of Cairo" adlı makalesi (Egyptian Uni., Faculty of Arts, yayın no: 13, [Kahire, 1937] kötü biçimde yazılmış bir tebliğdir. Bununla birlikte zamanın bilimsel hayatına dair bir his de uyandırıyor. Sözgelimi, "ısı" nın eserin içinde tıbbî amaçlar için anlaşılan geniş anlamı, bizim "enerji"mize neredeyse tamamen benziyor.

ayrılıp, değişik şekillerde tekrar bir araya getirilebilecek bileşikler olduğu düşünülüyordu. Bu teori, ustaların hazırladığı macunlarla elde edilen pratik tecrübe ile birlikte, metallerin aslında yoğunlaşmış buharlar olduğu ve buhar halindeyken yeni bileşimlere tâbi tutulup bu defa başka bir biçimde elde edilebileceği anlayışına yol açtı. Kimyacılar, sayıları gittikçe artan fırınları ve ayrıştırıcı aletleriyle, düşündükleri yeni bileşimlere ulaşmaya çalıştılar.

Bunlar arasında, daha felsefî kafada olanlar çalışmalarının daha çok teorik sonuçlarıyla ilgileniyor gibiydiler. Onlar sadece elementlerin değişik metaller vs. halinde yeniden bileşimi yollarını öğrenmekle kalmıyor, büyük ölçekte, kainatta ve aynı zamanda insan ruhunda sürüp gittiğini düşündükleri ve aslında bütün varlık âleminin aynı prensipler üzerinde işlediğini gösterebilecek birtakım analojik süreçleri araştırıyorlardı. İnsanı, yalın bir ifadeyle, mikrokozmos, yani bütün kozmik süreçlerin tekrarlandığı küçük bir âlem olarak görüyorlardı. Simyacıların diğer büyük bir hedefi de, çeşitli maddeleri, ancak en saf şekillerinde yıpranmazlığa kavuşacakları inancıyla, mümkün olan en yüksek saflık derecesine ulaştırmaktı: örneğin altının yıpranmazlığı onun özel kimyasal saflık derecesini gösteriyordu. Fakat, felsefeci için önemli olan, buradan da insan ruhunun saflaştırılması ile ilgili birşeyler çıkarabilmekti. Daha da felsefî düşünceli simyacılar, tıpkı maddî kimyevî prensipler gibi, temel psikolojik prensipleri de—oldukça gelişmiş bir sembolizm tutkusu içinde—tartışıyorlardı. Ki bu yüzden, erkek ve dişi arasındaki karşılıklı cazibe, zıt elementlerin kimyevî bileşiminin açıklaması oluyordu. (Dolayısıyla, ürettikleri materyalleri tahlil ederken, zaman zaman çok dikkatsiz oluyorlardı).

Bu bağlamda, Yüksek Halifelik Döneminde en önemli kimyevî literatür —Câbir b. Hayyân'a (Latince'de Geber) atfedilen yazmalar— şüphesiz, İsmailî veya en azından Bâtınî din anlayışının himayesinde ortaya çıkmıştır. Câbir, Şiî İmam Cafer-i Sâdık'ın (v. 765) bir talebesiydi ve tarihî bir şahsiyetti, fakat nedense ona atfedilen —ve çok çeşitli türde doktrinleri içeren— çalışmaların çoğu, ondan sonraki tarihlere rastlar.

Ancak, Câbir'in yazmalarından anlaşıldığı kadarıyla, son Roma devirlerinde pek ağırlıklı olmayan bir eğilimin; çalışmanın sembolik yanına karşı pratik yanını ön plana çıkarma eğiliminin müslümanlar zamanında tekrar zuhur ettiği görülür. Nitekim malzeme teorisi daha da geliştirilmiştir; meselâ bütün metallerin iki aslî metale, ideal sülfür ("sıcak" ve "kuru"nun bir bileşimi) ve ideal civaya ("yaş" ve "soğuk"un bir bileşimi) indirgenebileceği ve eğer ideal derecede saflaştırılabilseler, bunlardan da altın dahil diğer bütün metallerin elde edilebileceği düşüncesindeydiler. Hatta bu saflığı sağlayacak matematik orantılar bile aranmıştı. Bu teorik gelişmeler pratikte gittikçe artan her türden iksir (daha ileri kimyevî reaksiyonlar için üretilmiş yapay

kimyevî maddeler) üretimine cevap veriyordu; bunlardan bazıları tıbbî amaçlarla, bazıları da, söylendiğine göre, ticarî amaçla, birtakım malzemelerin —özellikle ilaçların— hammaddeleri veya muadili olarak kullanılıyordu. Bunlar arasından, şüphesiz düzenbazlar da çıkıyordu, ama ürettiği bir metal bozuk çıktığında, samimiyetle bunun yeterince saflaştıramamaktan ileri geldiğine inananlar da vardı: ürettiği "altın" örneğin, solarsa, onlara göre, bu onun altın olmayışından değil, yeterince saf olmayışındandı.

Doğal olarak, konformist olmayan bir ruha sahip ve kitlelerce, kolayca şeytanla işbirliği yapmakla veya büyücülükle suçlanmaya hazır simyacılar çalışmalarını olabildiğince gizlice ve entellektüel bir tecrit içinde yürütmek zorundaydılar. Zamanla geliştirdikleri hayli iddialı teori ve pratik birikimlerinde zaman zaman sadece göze hitap eden ve ne teorik ne de ampirik hiçbir temeli olmayan "sihirli kareler" veya alfabetik semboller şeklinde birtakım sayısal orantılar kullanıyorlardı. Ve haliyle, ara sıra salt sihrin de elekten geçtiği oluyordu: etkinliği anlaşılır —ama belki istisnai— tabiî süreçlerle değil de, söz konusu simyacıya has ve onun kontrolündeki insanüstü birtakım varlıkların özel gizli güçlerinin müdahalesine dayanan metodların da kullanıldığı oluyordu. Fakat âlimler, prensipte kimyasal süreçlerle büyü arasındaki köklü farklılığı kabul ettiler. Maddelerin birbirine dönüştürülebileceğine inansalar da, inanmasalar da (veya, kimileri gibi, sadece büyünün bu işi yapabileceğini düşünseler de), simyacıların başvurdukları süreçlerin tabiatın aslî bir parçası olduğunu biliyorlardı. Kimya, astronomi veya matematik kadar hürmet görmese de, felsefî bir dünya görüşüne temel olabilecek müsbet bilimler dairesi içinde bir yere sahipti.[4]

FEYLESOFLAR VE TOPLUM: TIP VE ASTROLOJİ

Felsefe geleneği, ilk devirlerde olduğu gibi, Arapça'da ve çoğunlukla müslümanların yürüttüğü çalışma sahalarında kendi birliğini korudu ve çoğu takipçisine birtakım müsbet bilimlere dair akademik meşguliyetlerden öte şeyler verdi. Çalışmaları ve araştırmalarıyla entellektüel olarak bu geleneğe katılan birine "feylesof" (Grekçe'de *philosophos*); bir bütün olarak bu geleneğe de "felsefe", (*philosophia*) deniyordu. Bu kelime, Batı dilindeki "philosophy" kelimesiyle köken itibarıyla aynıydı, fakat ne metafizik ne mantık etüdünü ve hatta ne de bu disiplinlere ek olarak, müsbet bilim etüdlerini ifade

4. İslâmîleşmiş el-kimya hakkındaki en elverişli giriş çalışması, E.J. Holmyard'ın bu geleneğin psikolojik biçimde felsefî yanı pahasına fiziksel biçimde kimyevî tarafını vurgulayan *Alchemy* (Baltimore, 1957) adlı kitabının ilk yarısıdır. Holmyard'ın tarih anlayışı, olsa olsa, an'anevî olarak tanımlanabilir ve neredeyse hiç mi hiç eleştirel değildir. Fakat, Holmyard, açık bir biçimde ve özenle yazar.

etmiyor; daha temelde, bu çalışmalarda ifadesini bulan, hayata dair Felsefî bir yaklaşımı da ima ediyordu.

Feylesoflar, kendi akıllarına güvenen insanlardı. Kendi benliklerimizde ancak ara sıra saf bir şekilde hissettiğimiz bir aklın bütün kâinata egemen olduğunu düşünüyorlardı. Onlara göre, tabiatın tüm veçheleri görünürdeki yüzeysel çeşitliliğin altında tekdüze, mantıksal, rasyonel, genelgeçer prensipler sakladığı inancıyla araştırılıyordu. Bu araştırma hem (tıp bilimince anlaşılacak bir beden olarak, hem de ahlâk ve siyaset bilimiyle yönlendirilebilecek rasyonel bir varlık olarak) insanın kendisini de kapsıyordu. Bir Feylesof için hem kendi kişisel yaşam tarzı, hem de bir bütün olarak toplumun nasıl nizam altına alınması gerektiği tabiat ve kendisi hakkındaki bu temel prensiplere dair belirli bir rasyonel bilgiyle biçimleniyordu. Kişi bu rasyonelliğe ne kadar yaklaşırsa, varlık âlemindeki hedefini de o derece ifa eder ve bütün hayatında uyum içinde olurdu. Feylesofa göre, ideal insan tüm hayatını felsefe geleneğinin gereklerine göre yaşamış bilge bir feylesoftu. (Bu idealleştirilmiş anlamıyla, "felsefe"ye ve "filozoflar"a atıfta bulunurken, kelimeleri herhangi bir özel anlamından ayırd etmek için *tırnak işareti* kullanacağım ve bir bütün olarak fiilî tarihsel felsefe geleneğine olan atıflarımı da *büyük harflerle* başlatacağım).

Feylosoflar kendilerini iyi birer müslüman saysalar da, şer'î ulemanın anlayışına bilinçli olarak ters düşüyorlardı; aynı zamanda debdebeli ve despotik bir sarayca temsil edilen türden bir toplumu da hakir görüyorlardı. Kuşkusuz, Feylesofların, diğer ulemanın ve hatta saray "edip"lerinin öngördüğü biçimde küllî bir sosyal program sundukları söylenemez; fakat düşünceleri hayatın her yanını kuşatıyordu. Hatta, bazıları, toplumun kendilerine özgü kavramlara göre yeniden şekilleneceği yolunda ciddi umutlar taşıyor görünüyordu. Her nasılsa, tavırları sadece edipler arasında değil, fakat en sonunda bizzat "ulema" içinde bile önemli ölçüde etkili oldu. Felsefe, Sâsânî imparatorluğunda başlamış olduğu gibi, Yüksek Halifelik Devrinde de kültür hayatında —marjinal de olsa— önde gelen bir rol oynar hale geldi. Fakat bunu başarmak için feylesoflar, kendilerine, kendi gelenekleri ile baskın gelenek arasındaki ayrışmaya rağmen, sosyal kabul görebilecekleri bir ortam bulmak zorundaydılar.

Bu yüzden, Felsefenin üstadları, ulema ve edipler gibi, belirli meslekleri tercih etmeye başladılar. Tipik bir şekilde, hekimliği ve astrolojiyi tercih ederek, zamanın en gözde iki "uygulamalı bilim" dalında çalıştılar. (Feylesofların bir bütün olarak mevcut geleneğe nüfuz edebilmeleri, belki de, hekimlerin ve astrologların çıraklığını yapmaları sayesinde olmuştur.) Bu iki mesleğin müştereken özellikle Feylesofların işine gelen belli ortak hususiyetleri vardı. Gerek tıp, gerek astroloji, biri anatomide, diğeri astronomide olmak üzere, ciddi bir bilimsel eğitim gerektiriyordu; her ikisi, ayrıca, bugün bize oldukça saçma

gelen fakat akılla anlaşılır bütünlükte bir sistem olduğu beklentisine hayli uygun özel birtakım mantıksal teorilerle ilgileniyordu; ve ikisi de özel kişilik gerektirmeyen birtakım tekniklerin pratiğini yaptığı kadarıyla bilge bir kişinin maharetini ve kişisel sezgisini de içeriyordu.

Tarım Çağı, tıbbî teşhisi ve hastalığın gidişatını, herşeyden önce büyük hekimlerin yazmalarında sıralanmış geniş bir tecrübe birikimine dayandırmıştı. Bu hekimler arasında en gözde olanı Galen'di —ki Galen'in (Calinos) yanı sıra eserlerini Grekçe yazan başka bazı isimler de sayılabilirdi. (Bu kısa klasik hekimler listesine, sonradan, hatta Latin Avrupa'da bile, eserlerini Arapça yazmış olan er-Râzî gibileri de eklendi.) O zamanlar insan vücudu üzerinde tam arzu edildiği gibi bir disseksiyon (teşrih) çalışması yapmak sosyal açıdan imkânsız olduğu halde, bu hekimler sonraki tıbbî gelişmelere temel olacak itinalı bir klinik gözlem geleneğini sürdürmeyi başarmışlardı. Diğer taraftan her zamanki gibi, teşhisi konan hastalığın tedavisi, teşhisle eşit derecede güvenilir olmuyordu. Çeşitli hastalıklara özgü geniş bir ilaç dağarcığı vardı. Kayda değer cerrahî girişimler yapılabiliyordu—tabiî ki, anestezisiz.

Hastalara sağlıklı yaşama ve hasta bakımıyla ilgili genel kurallar telkin ediliyordu. Fakat, tıbbî analizlerin çoğu ve hatta bazı tedaviler, somut deneylerden çok soyut akıl yürütmelerden çıkmış teorilere dayanıyordu.

Bunlardan en meşhuru dört sıvı teorisiydi; bu teoriye göre insan vücudunun çalışmasını dört tür sıvı (kan bunlar içinde en belirgin olanıydı) sağlıyordu. Bu dört sıvı tüm fiziksel eşyanın temeli sayılan dört fiziksel niteliğe (sıcak ve soğuk, yaş ve kuru) karşılık olarak düşünülmüştü; ve hastalıkların vücutta bu dört niteliğin bileşimindeki bir dengesizliğin vücut sıvılarının dengesizliğine yol açmasıyla oluştuğu düşünülüyordu. Bu teorinin yaygın bir tatbikatı hastanın ateşi yükselince, bizim gibi aspirin kullanmak yerine, (sıcak kanı azaltmak amacıyla) bir yerini kanatmak, yani kan almaktı.

Çoğu hastalık zaten kendiliğinden geçiyordu; diğer taraftan, hekim ne kadar becerikli olursa olsun, her faniyi er veya geç, kimi hastalıklar ölüme götürecekti. Pratikte neyin etkili neyin etkisiz olduğunu söylemek hiç de kolay değildi. Genel tabiî düzen şemasının bilindiği kadarına (ki Feylesoflar insan aklının bu düzeni yeterince öğrenebileceğini umuyorlardı) uygun düşüyor görünen herhangi bir teoriyi reddetmek için iyi bir gerekçe de yoktu. Dolayısıyla tıp, kısmen genelde anatomiyle ve özelde tıbbî tekniklerle ilgili hayli geniş somut bilgi birikimine dayanan ve de kısmen kainatın akılla kavranabilirliği faraziyelerine dayanan genel sistematik önermeleri; kısmen duyarlılığı ve belki biraz da, hastaya psikolojik olarak ulaşabilme yeteneği üzerinde yükseldi.

Astrolojide de durum buna benziyordu. Hekim nasıl tehlikeli tıbbî durumda görüşü alınmak üzere çağrılıyorsa, astrolog da herhangi bir pratik vaziyetin kritik olduğu ve sonucun belli hesaplı manevralarla belirlenmekten çok

şansa kaldığı zamanlarda (hangi manevraların yapılacağı, bunun zamanlaması ve hatta bazı sembolik önlemler gibi konularda) danışılmak üzere çağrılıyordu. Bu talihe bağımlılık duygusu özellikle askerî seferler gibi büyük etkinliklerde, ama aynı zamanda evliliklerde ve doğumlarda da ortaya çıktı. Bu durumlarda, sıradan kişi, işin içinden nasıl çıkacağını bilmiyor veya en azından bilinemez geleceği kontrol etmek için elinden birşey gelmiyor oluyordu. Eğer, bu konudaki uzmanın tavsiyesini tutar ve işler yoluna girerse, ne âlâ, yok eğer işler sarpa sararsa, sonuç hiç olmazsa öbür türlü vuku bulacak olandan daha az kötü olmuş olurdu.

Sıradan kişiler —ister çiftçi olsun, ister sultan— tıbba ve astronomiye aynı derecede inanıyordu. Kimi ulema (şifa niyetine bal yemek gibi hadis rivayetlerinin ortaya koyduğu cüz'i miktarda bir "tıbb-ı Nebevî" dışında) Hz. Muhammed'in (sav) hayatında bunun bir örneği olmadığını öne sürerek her iki inancı da reddetti. Çoğu ulema, astrolojiyi (etkili de olsa) şeytanî bularak reddetti. Ancak tıbba karşı daha müsamahalı oldu. Feylesofların çoğu da, astroloji ile geleceği tahmin etme çabasını gerçek de olsa, şeytanî buldukları için değil, ama bilfiil sahteci bir uygulama kabul ettikleri için reddederek, tıpla astroloji arasında daha keskin bir çizgi çektiler. (Semavî cisimlerin hareketlerinin insan hayatını etkilediğine, insanoğlunun bu etkileri sezebileceğine daha çok inanılıyordu). Ancak, büyük matematikçi Bîrunî gibi (v. yaklaşık 1050), kişisel olarak astrolojinin faydasına inanmayan kimileri bile muhataplarının taleplerini yerine getirmek için astroloji hakkında yazmaya ve bunları uygulamaya istekliydiler.

Astroloji semavî kütlelerdeki değişikliklerin yeryüzündeki kadere bağlı değişikliklerle uyum içinde olduğu doktrinine dayanıyordu. Güneşin yörüngesindeki yıllık değişimlerin insan hayatı üzerinde çok bariz etkileri oluyordu; ayın görünümündeki değişiklikler hem gel-gitleri hem de âşıkları etkiliyordu. Antik Babillilerin gözle görünen bütün gezegenlerin dolanımlarıyla ilgili olarak topladıkları bilgiler, astronomlara tutulmalar dahil onların uzaydaki hareketlerini tahmin ettirecek düzeye geldiğinde, böylesi komplike donanımların başka türlü açıklanamayan dünyevî hayata, yani insan hayatının seyrine eşlik edebileceği düşünülmeye başlandı (yoksa bu hareketlerin başka türlü ne önemi olabilirdi ki?). Eski devirlerden kalma efsanelere ve muhtemelen bazı tarihî olaylara ve analojik akıl yürütmelere dayanarak, birtakım temel korelasyonlar kuruldu; örneğin, Venüs gezegeninin hareketlerinin —aşk tanrıçasıyla olan ilgisinden dolayı— aşkla bir ilişkisi olmalıydı. Bir defa bu temel varsayımlar kabul edildiğinde, yalın bir zeka gezegensel konumun her tür kombinasyonuna (özelde, belirli bir kişinin doğumu sırasındaki gezegensel konumlara benzeyen belirli bir andaki gezegensel konuma) ayrı bir yorum getirebilirdi. Gerekli hesaplamalar öylesine hassas ve öylesine insan hatasına maruzdu ki, pratikte sistemi yanlışlamak ya da doğrulamak çok zordu. Bu öy-

lesine popüler oldu ki, kısa zamanda, insanların ilaç gibi ihtiyaç duyuyor göründükleri tüm kehanet bilgisinin en önemli unsuru olarak Babil'den çok uzaklara kadar yayıldı. Nil-Amuderya arası bölgede (ve Avrupa'da) ilişkili olduğu matematik ve astronominin yanı sıra, Helenik geleneğin bir parçası ve İslâmî devirlerdeki Felsefenin tipik bir çeşnisi oldu.

Astroloji teorisi, kainatın anlaşılır bir rasyonel yapı arzetmesini uman kişilere kendisini rahatça kabul ettirecek varsayımlara, kozmik olayların beşerî olaylarla birlikteliği hakkındaki varsayımlara, dayalıydı. Daha da önemlisi, pratiği ne de olsa Feylesofların geliştirdiği rasyonel bilgilenmenin bir parçası olan kesin astronomi verilerine dayanıyordu. Dolayısıyla Feylesoflar neredeyse tıbbı çalıştıkları ciddiyetle astroloji de çalışmaktan kendilerini alamıyorlardı. Son olarak, astrolojik kehanet de, tıbbın gerektirdiği gibi, vakur bir mizacı gerektiriyordu. Kritik hallerde, tıpkı tıp gibi ona da ihtiyaç duyuluyordu; astroloji hem de tıptan daha da fazla, astrologun kişisel duyarlılığına ve psikolojik maharetine bağlıydı.

Sonuç olarak, aynı kişi çoğu kere hem hekim hem astrolog oluyor ve zaman zaman her iki alandaki maharetinin etkinliği ile şöhret kazanıyordu. Önde gelen Feylesoflar, bu sayede kudretli kişilere nüfuz edebiliyor; bu kişiler de onları birer karanlık sanat icracısı yahut büyücü olarak, sadece simyacılardan değil, genelde Feylesoflardan da hoşnutsuz olmaya meyyal cahil halkın endişelerine karşı koruyorlardı. Hem bu sayede, ilgilenenler nisbeten çok az da olsa, bilimsel ve felsefî konular üzerine zengin kütüphaneler kurmaya yetecek fonlara da sahip olabiliyorlardı. Bu şekilde, Felsefe, ekser ulemanın tasvip etmemesine ve sosyete hayatını ve dilin incelikli esprilerini özümsemiş nisbeten çoğu edibin lakayt kalmasına rağmen, İslâmîleşmiş toplumda önemli bir rol oynadı.

BİR DÜNYA GÖRÜŞÜ OLARAK FELSEFE

Feylesoflar, önceden belirttiğimiz gibi, kendilerini felsefî akla adamışlardı ve felsefenin ön-kavramlarına (preconception) teslim olmamakla beraber, sonu nereye varırsa varsın, onun bütün çıkarsamalarını kabul ediyorlardı. Fakat Feylesoflar için "akıl" kelimesinin, genel bir etkinlik olarak "akıl yürütme" kelimesinden daha incelikli bir anlamı vardır. Gerçek rasyonellik sadece belli özel durumlarda işleri zekice ayarlamaktan ibaret değildi (maymunların bile, böylesi bir "Yankee zekaveti"ni nasıl gösterebildiği tartışılır). Rasyonellik tüm deneyimleri ve tüm değerleri mantıksal olarak tutarlı küllî bir gerçeklik kavrayışı altında bir araya getirmekle ilgili birşeydi. Felsefe, tüm takipçilerinin kesinkes bağlandığı kendine has bir dünya görüşüyle, bir kozmoloji anlayışıyla ortaya çıkıyordu. Bu da ona özgü bir rasyonellik kavramı ile başlamıştı.

Rasyonelliğin felsefî versiyonu evvela, büyük çapta özel bir bilgilenme birikimini gerektiriyordu. Fakat bir Feylesof, sadece veri toplamakla kalmaz; birer rasyonel evrensel bilim olarak matematik ve astronomi, kimya, biyoloji ve tıpla uğraşırdı. Bu tür bilimlerle uğraşmanın temelinde —kozmik kürelerin dairesel hareketi, ya da yeryüzündeki elementlerin dört katmanlı tabiatı gibi— temel kanunların kavranmasının yattığı söylenir; ondan sonradır ki herhangi bir özel çalışmanın temeli olan özel kavramların anlaşılabileceğine inanılırdı. Ampirik gözlemlere (buna özel deneyler düzenlemek dahildir) ancak evrensel ilkelere kapı açacağı ölçüde ağırlık verilirdi: asgarî bir sayıda (ve dolayısıyla uygulanabilirliği olan) gözlemlere dayanarak temel ilkelerin çıkarılabileceği ve bu ilkelerden de duru bir mantıkla yorumlanmaları şartıyla herşeyin çıkarsanabileceği varsayılıyordu. Evrensel bir ilkeyi doğruluyor olsa da, özel gözlemlere karşı bir güvensizlik vardı. (O zamanın şartlarında, haklı olarak) tek başına bir deneyin ya da gözlemin evrensel bir ilke olamayacak kadar rastlantılarla dolu olduğu fark edilmişti; dolayısıyla tek başına hiçbir deneyim, —ister deneysel olarak planlanmış olsun, ister rastgele olsun— rasyonel ilkeler düzeyinde belirleyici olamazdı. Söz gelişi, birinin ağzındaki dişleri sayarak, insan ağzındaki dişlerin sayısı öğrenilemezdi; çok az insanın bütün dişleri tamamdı ve dişleri sayılan kişi pekâlâ bir hilkat garibesi olabilirdi. Ampirik gözlem, ne kadar önemli olsa da, daha sistematik akıl yürütmenin yerine konamazdı.

Her hâlükârda, gerçek bir "filozof", söz gelişi bir dişçinin takma dişleri oturtmak için birinin ağzının yapısını incelemesi gibi, birşeyle yalnız o şey için ilgilenmemeliydi. Bu yalnızca, bir uygulama alanında ustalık kazanmış zanaatkârların işiydi, bilimle uğraşan bir centilmene yakışmazdı. Bu gibi zamanla sınırlı, tesadüfî, bütünüyle tarihî kalacak her türlü uğraş gerçek entellektüel çabanın dışında ve değersiz sayılıyordu. İstenen şey, hiç değişmeyen bütünü yeterince anlamaktı; herhangi bir özel örnek olsa olsa genel örnekleme içinde bir tekrardan ibaretti ve onunla uğraşmak, o anın şartları gereği, geçici bir ilgi olabilirdi ancak. Kimi araştırmacılar, müslüman bilim adamları arasında, antik Greklere oranla, gözlem ve deney alanında bir ilgi artışı görmüşlerdir —belki de bilgi ve teknik birikimiyle bu daha mümkün hale gelmişti (ancak konuyu tartışabilmek için yeterli bilgimiz yok); ancak, şu kadarıyla ki, bu ilgi artışı, yaygın anlayışları değiştirecek düzeye ulaşmadı.

Greklerin model bilimleri bu ilkeye uyuyordu. Geometride bütün önermeler birkaç aksiyomdan çıkarsanabilirdi. Ne tabiatta olan, ne de az-çok köşeli gerçek nesnelere benzerliği olan gerçek üçgen, ancak akledilebilirdi ve bilinmeye değerdi; geri kalan üçgenlerin ihmal edilmesiyle pratik düzeyde bile etkili olan geometrik hesaplamalar yapmak mümkün olmuştur. Astronomide, eğer biri birkaç semavî kürede belli düzenlilikler gözlemişse, kesişme ve tutulmaların seyri ancak bu düzenliliklerin sınırına kadar tahmin edilebilirdi.

İdeal olarak, tüm gerçek bu kesin, her yerde herkes için su götürmez açıklıkta ve (en azından yaklaşık olarak) her zaman uygulanabilir teoriler düzeyine indirgenebilir nitelikte olmalıydı. Fakat böyle bir görevi yürütebilmek çok geniş kapsamlı önkabuller gerektiriyordu ve Feylesoflar eğer bu görevi yürüteceklerse, buna hazırlanmak zorundaydılar.

Sistematik bir şekilde, can alıcı konularda kendisini cahil saymak, aslında cahil halkın çok nadiren anlayabildiği bir tür entellektüel lükstür: entellektüel ancak böylece kendisini destekleyen (veya yanlışlayan) hiçbir gerçek kanıt olmasa dahi, mevcut en iyi tahminlerin hepsini yapar ve bütün sonuçları hesaba katmış olur. Bu şartlarda, dünyaya dair daha az kritik kavramlaştırmalar ortaya çıktı; söz gelişi dünyanın kendi içimizde hissettiklerimize karşılık veren ve olacaklara göre tedbir alan bir Kudretle dolu olduğu gibi. Eğer bir kimse herhangi bir açıklamayı bilmiyor olup, bilmediğini kabul etmek ve ona göre hareket etmek cesaretinden de mahrum bulunuyorsa, hiçbir şey ona *mana* gibi garip heceler, cincilik, kemgöz, büyücülük ve her türlü animizm ve sihir kavramlarından daha anlamlı gelemez. Bunlar, yalnızca çokça bilinen şeylerin uzantılarıdır. Tarımsallaşmış bir düzeydeki şehir toplumunun imtiyazlı sınıfları içinde bazılarına belli bir entellektüel aylaklık izni verilmişti; pratik sonuçları üzerinde pek kafa yormayı gerektirmeyen spekülasyonlar yapma izniydi bu. Bu sınıflar arasında, bilgisizliğin sistematik biçimde teslim edilmesi daha uygun düşer olmuş ve aslında köklü bir araştırmanın ön koşulu olarak aslî bir hal kazanmıştı. Felsefe işte bunu öngörüyordu ve Feylesoflar, kitlelerin asla paylaşamadıkları mahrem fikirlerin gururunu yaşıyorlardı.

Ara sıra vukû bulmuş kesintiler sayılmazsa, özellikle simya gibi sahalarda, Feylesoflar kaba popüler hatalardan uzak kaldılar. Fakat insanın kendisini cahil saymasının da bir sınırı olmalıdır; araştırma, keşfedilecek bir meçhulü değil, hareket noktası olacak bir mâlûmu da gerektirir. Feylesoflar için bu mâlûm, kainatın esasen aklî olduğudur —yani gelip geçici yüzeysel gerçeklik planında fazla bilinmeyen birtakım rastgele formlar gösterse de, özünde aklîdir âlem. Ayrıca, bu rasyonelliğin basitçe şu ya da bu özel meselenin zihnimize yatkınlığından ibaret değil, prensipte zihnimizden tamamen bağımsız aslî bir ontolojik rasyonellik olarak düşünülmesi gerekiyordu.

Fakat böylesi bir ontolojik rasyonelliğin daha ileri imaları vardır. Fiilî araştırmada belli bir şeyin mahiyeti ile ilgili konular neredeyse kaçınılmaz olarak onun değeri ile ilgili soruları da ihtiva eder. Eğer bir araştırma kozmik gerçekliğe uyacaksa, eşyanın değeri düzleminde de sürecekti. Bu yüzden Modern Çağ-öncesi kozmolojik nazariyeler hep değişik varlık türlerinin ve değişik tür maddelerin, özlerinde şu ya da bu oranlarda şeref veya değer taşıdığı beklentileri ile kol kola yürüdü: bu şunun ya da bunun akledilebilir bir değere sahip bulunması bağlamında şu ya da bu özel beşerî amacın fonksiyonu değil-

di; her türlü beşerî değerlendirmeden bağımsız, ontolojik bir değerdi. Bir bitki bir taşa göre, bir hayvan bir bitkiye göre, bir insan bir hayvana göre, bir melek bir insana göre daha üstündü. Böyle bir kavramsallaşma, bir bütün olarak kâinatın ontolojik rasyonelliğinin doğal bir sonucu olarak gözüküyordu: eğer hadiselerin rasyonel bağlantıları varoluşun yapısında ontolojik olarak mevcutsa, belli hadiselerin değeri de—ki bu değerler olmaksızın hadiseleri düşünemez, onlar hakkında fikir yürütemeyiz—aynı şekilde ontolojik olarak hadiselerin özünde olmalıydı.

O halde, eğer kâinatın bu ontolojik rasyonelliği ve değerler hiyerarşisi (araştırmaya başlamak için bir hareket noktası olarak) kabul edilirse, buradan hareketle, herşeyin yerli yerince oturduğu bütün bir dünya görüşü geliştirilebilirdi. Felsefe, Grek ekollerinden miras aldığı bu bakış açısını büyük bir özenle geliştirdi. En özel bilimlerden en genel sentezlere kadar tüm bilgi yekpare bir bütün oluşturdu; özelde, herhangi bir alandaki teoriler, kaziyelerini diğer alanların hükümlerinden çıkardılar. Nasıl tıptaki teoriler fizikteki keşiflerin sonuçlarına bağlıysa, aynı şekilde, fizik teorileri de, tıpkı ahlâk veya estetiğin ilkeleri gibi, metafizik hükümlere bağlıydı.

Varoluş birbiriyle etkileşen mevcudattan (entity) oluşuyordu. Her mevcud, değişken özelliklere sahip değişmez cevherlerden oluşuyordu —örneğin bir odun parçası yeşile de boyanabilirdi, maviye de. Araştırılması gereken olaylar ya da konumlar değil, bu türden ayrı ayrı mevcudlardı; "sebep"e karşılık gelen anlam bir *hadisenin* sebebi oluş değil, bir *mevcudun* terkip edici ilkesi oluştu —yani onun yapıtaşı, onun aldığı biçim, onun hizmet ettiği ve ona vesile olan etkendi. (Dolayısıyla, bir alanlar ve şekiller sürekliliğindeki dalgalanma ve süreçleri öngören sistemlerin tersine, hareket ve değişiklik dışarıdan empoze edilen birşey olarak görülüyordu). Her mevcut tipinin zamandan bağımsız, onsuz olamayacağı ve kategorik bir tanımla formüle edilebilecek bir temel karakteri vardı: odun, arzî katılar sınıfındaydı ve bitkilerin en yoğun nev'i olarak lifli yapısıyla diğer katılardan ayrılıyordu. İnsanoğlu bir canlıydı, ama nev'ine münhasır olarak düşünen bir canlı. Böylece, her nev'e, her mevcut tipine aynı derecede değişmez bir öz değer veya izzet verilebilirdi.

Tabiat ilmi tarafından ele alındığı şekliyle mevcudat genellikle mürekkep (bileşik) cevherlerden meydana geliyordu —ve bu cevherler de dört temel unsurdan oluşuyor ve özelliklerini bunların tabiatından alıyordu. (Kimyacılar hangi reaksiyonların hangi terkipleri vereceğini bulmaya çalıyordu.) En saf terkiplere—yani, ideal element kombinasyonuna en yakın olanlara—en büyük değer veriliyordu. Bu dört temel unsur, ideal olarak, iç içe küreler halinde birleşiyordu: merkezde toprak, hemen onun üzerinde su, sonra hava ve en üstte de ateş vardı. Bunların karışımı zaten saf hallerini bozuyor ve bu dört temel element daimî değişimleriyle tekrar eski tabiî durumuna gelip saf-

lıklarına ulaşmaya çalışıyordu. Maamafih (hepsi katılmasa da) astronomlar sadece arzın (toprağın) içindeki ve üstündeki cevherlerin ve ayın altındaki kürelerin mürekkep maddeler olduğunu ve dolayısıyla fani, var olup tekrar çürümeye, yapılıp bozulmaya maruz olduğunu öne sürüyorlardı. Ayın üstünde ise, semavî kürelerin hiç değişmeyen dairevî hareketleri, onların aşağı âlemde bulunan dört temel unsurdan bile daha saf "esirî" bir cevherden oluştuğunu gösteriyordu— öyle ki, bu küreler sadece vaz'î olarak (öyle konulduğu, öyle düzenlendiği için), bu yüzden düzenli ve dolayısıyla da belirsiz (ölçüsüz) bir harekete sahipti.

FEYLESOFLARIN ALLAH ANLAYIŞI

Elde kâinata dair bu şekilde bir kavramlaştırma olduğuna göre, haliyle, sıra bir bütün olarak kozmosun (âlem) sistematik yorumuna geliyordu. Aristo'nun sisteminde, metafizik, ancak fiziğin ilkelerini kavramış birinin araştırılabileceği birşeydi; temelde aynı sonuçlara giden, aynı türden bir çalışmaydı. Böyle bir yaklaşımla, rasyonalist analizlerin en karmaşık beşerî düzenlere ilişkin problemlerin tartışılmasında nereye vardırılacağı; ve ne tür insanî yorumlar getireceği açıktır.

Varlık âlemiyle ilgili bu tür önermeler Feylesofların en ünlüsü olan İbn Sina'nın (Batıda Avicenna, v. 1037) Allah'ın varlığına getirdiği delilin temelini oluşturur. "Allah"ı, varlığı insan için doğrudan bir yükümlülük getirmeyen salt kozmik bir varlık olarak algılayanlar, Onun varlığını ispatlamak zorundaydılar. İbn Sina'nın delili, Felsefî dünya görüşünün iki özelliğini yansıtıyordu. Dünya mürekkep şeylerden meydana gelmişti, öyle ki, akıllarımız da herşeydeki birden fazla bileşeni ayırabilmeliydi —sadece bileşik maddeler değil, en basit olanlar bile aslında mürekkepti; en azından suret ve madde diye iki bileşeni vardı. Ancak aklımız nihaî noktada mürekkep olmayan ve tam anlamıyla saf birşeyin peşindeydi— öyle ki bu şey kendinden başka birşeye indirgenemez olmalıydı. Bir ağaçtan, bir taştan, sudan, havadan söz ederiz; fakat bunların da daha küçük bileşenlere (kabuk, odun, öz, silikon, mika, kuartz) ayrıldığını görünce, artık bölünmez en basit unsurlarına ayırıncaya kadar bunları aklen anlayamayacağımızı farketmiş oluruz. O halde, eğer bu rasyonellik sadece aklımızın bir işleyiş tarzı olarak görülmüyor, varlığın ontolojik tabiatının böyle olduğu kabul ediliyorsa, saf ve basit olan şeylerin asıl ve mürekkeplerin de bunların türevi olarak gözüktüğünü buluruz; aynı şekilde, hareketsiz, durağan olan şeylerin asıl, değişim gösterenlerin de türev olduğunu görürüz.

Buna göre, mürekkep olan birşey, sadece aklımız onu böyle algıladığı için değil, aslında o ontolojik olarak öyle olduğu için mürekkepti ve dolayısıyla kendisi dışında birşeyle kaim olurdu. Bir ailede babalarının emrine bağlı

ve onun izniyle hareket eden çocuklar, nasıl istediği gibi hareket edebilen ve çocuklara bağlı veya onların kontrolünde bulunmayan babadan daha düşük bir konumdaysa; kendisi dışında birşeyle kaim olan şeyler de, kendi başına var olan şeylere göre daha düşük bir değer veya şeref taşıyorlardı. Öyleyse, ancak mutlak anlamda saf ve basit olan birşey, kendisi dışında ve dolayısıyla daha düşük değerli birşeye bağımlı olmayacaktı; mutlak basit olan şey, vücudu zorunlu olan yani Vacibu'l-Vücud'du —kendi varlığının sebebi yine kendisi olan varlık. Bu anlamda, yani basit ve hiçbir şeyin onun sebebi olmadığı bir "zorunlu" varlık var mıydı? Şunu demeye geliyordu ki, madem bu varlık "zorunludur", o halde var olması gerekir. Fakat bu bağlamda, nihaî olarak önem taşıyan husus, varlıkların rasyonel hiyerarşisinin, bu hiyerarşinin en yüce mertebesinde nihaî bir varlık gerektirmesiydi; sebepli varlıklar zinciri, zincirin başında sebeplerden münezzeh bir varlığın olmasını gerektiriyordu. Yoksa kendimizi —aklen— sonsuza kadar uzanan bir kısır döngü (teselsül) içinde bulacaktık.

Bütün varlıkların ilk sebebi olarak tanımlanan böyle bir varlık, tektanrıcı geleneğin *Allah*'ıyla hangi anlamda özdeşleşebilirdi? Metafizik anlamda bir ilk sebep Yaratıcı-Tanrı'yla aynı anlama gelmeyebilirdi. Yine de Feylesofların "zorunlu varlık"ı mümkün olan en yüksek ontolojik sıfatlara sahipti —en yüce ve en kamildi, çünkü kusursuzdu, noksansızdı, (kendine yeterdi ve kendisi dışında hiçbir şeye muhtaç değildi). Noksansız olduğuna göre, hiçbir yüce sıfattan yoksun değildi; sadece bizim ona biçtiğimiz kadarıyla değil, kendi zâtından kaynaklanan ontolojik bir değeri vardı: dolayısıyla eğer kainatta bilmek diye birşey varsa, O da biliyordu; kainatta hayattar mevcutlar varsa, O da hayat sahibiydi; kainatta birşeyin gücü görünüyorsa, O da en kudretli olandı; o halde, nihayet kemalde ve gerçek anlamda hayranlık duyulacak kusursuzlukta idi; halkın güçlü bir krala ya da çocukların iyi bir babaya duydukları saygıdan daha fazlasına, kısaca herşeyden çok ibadet edilmeye ve hürmete lâyıktı. Feylesoflar böylesi bir varlığın, tek-tanrıcı geleneğin Allah'a verdiği konuma —hem de tek başına— lâyık olduğunu düşünebiliyorlardı.

Romalılar devrinin sonuna doğru, Plotinus'un (v. 270) liderliğinde (yeni-Eflatuncular denilen) bir grup Grek Filozofu Eflatun'un bazı fikirleri ile, bu İlk-Sebeb Tanrıyı dinî bir hava taşıyacak şekilde günlük hayatla ilişkilendiren ayrıntılı bir kozmoloji geliştirmişlerdi. Yeni-Eflatuncu kozmoloji üç esasa dayanıyordu: Kozmik bir ilk sebeb anlayışını yukarıda anlattığımız şekliyle geliştirmiş olan Aristo astronomisine ve metafiziğine; maddî varlıkların kendilerinin ötesinde gayrimaddi normlara doğru ulaşma eğiliminde olduğu fikrinde olan Eflatun'un birtakım mantıkî ve mitolojik kavramlaştırmalarına; ve mistik tecrübeye. Yeni-Eflatuncu kozmoloji, köken olarak müşrik Helenik dinî nosyonları esas almıştı; ama hıristiyan öğretilerine de uyarlanabiliyordu;

ve İslâmî dönemde de Felsefe geleneği içinde genel olarak kabul görmüştü. (Bunun izlerini İsmailî sistemde görmüştük.)

Müslüman Feylesoflar bu kozmolojiyi geliştirdikçe, burada saklı mantıkî ve maddî imkânlar aniden birbiri ardınca açılmaya başladı. Kâinat, zamansız ve sonsuz olarak, İlk Sebep olmanın dışında pozitif hiçbir dünyevî nitelikle tanımlanamayacak Aşkın Bir'den, ezelî ve ebedî ve mutlak Basît olandan kaynaklanmıştı. Ancak birliğinin mutlak saflığına karşın, yine bir olan fakat bütün ölçü ve nisbet çokluğunu içinde barındıran Mutlak Akıl da ondan sudur etmişti. Mutlak Akıl ile Mutlak Bir'in karşılaşmasıyla da —hareket ve değişim gibi— çokluklar, özellikle de —hareketin nihaî esası olan— Mutlak Nefs doğmuştu. Nefsin Akl'ın mükemmelliğini taklid teşebbüsü, Mutlak Akla gereken mukabelede bulunması, hareketi (ve zamanı) doğurur; ancak nefsin mahiyeti bizatihi Akıl değil, Aklın bir türevi olduğu için, onun hiçbir zaman ulaşamayacağı bir hedeftir bu. Mutlak Akıl ve Mutlak Nefs'ten, Aristo ve Batlamyus astronomik sistemlerinin iç içe semavî küreleri ve bunların salt dairevî hareketleri doğar: sabit yıldızlarınkinden gezegenlerinkine ve nihayet Ay'ınkilere kadar, bu kürelerin her birinin kendine ait Aklı ve kendine ait Ruhu vardır, hareketini onlar yönetir. Bütün bu dairevî hareketlerin etkileşmesi özellikle bize doğru indikçe karmaşıklaştığından, Ay küresi altında kalan kürenin, yani —dört temel unsuru ve onlardan hasıl olan çok çeşitli terkipleriyle— arzın karmaşıklığı da açıklanmış oluyordu. (Bu en aşağıdaki kürenin karmaşıklığına ise, bu kürenin Faal Aklı hükmeder).

Teori, bu noktaya kadar, yalnızca gözlemlediğimiz varlık âleminde bulduğumuz çeşitliliği ve hareketi açıklamış olur; bunun dinî anlamı ise, insan aklının dünyamıza hükmeden Faal Aklın bir yansıması olduğu görüldüğünde ortaya çıkar. Eğer biz de kendi aklımızı saflaştırırsak, bütün kozmik sürece olumlu biçimde katılabilir ve böylece çokluktan nihaî birliğe [kesretten vahdete —çev.] çıkarak, yaratılışta birlikten çokluğa [vahdetten kesrete] gerçekleşen süreci, kendi şuurumuzda tersinden yaşayabiliriz. Bu şekilde, tüm Felsefî hayat tarzı haklı gerekçelere oturtulmuş olur: entellektüel aydınlanma arayışı ve özelde geçici değil evrensel olayları anlama çabası; tarafsız rasyonel gözlemi ve bunun sonuçlarını mümkün kılan nefsin manen arınması ideali. Allah'a hürmetin ve Ona ibadetin en hakikî yolu, Felsefî arayış idi. Sıradan cahil insanların ibadet tarzları ve manevî kuralları, gerçek Felsefî yolun yanında, ancak nâkıs birer çaba olabilirdi.

Böyle bir din anlayışı, tatminkâr olmaya yönelik olarak herhangi bir popüler dinî kültle bağdaşmaya hazırdı. Fakat, alternatif görüşleri savunanlar, bu bağdaşmanın sonucundan memnun olmayabilirlerdi. Özellikle, bir Allah inancına dayalı İran-Sâmi geleneği, Felsefî anlamda bir İlk Sebebin Allah olup olmadığında şüpheye düşebilirdi. Tek Allah'a inananlar, Allah'ı olduk-

ça farklı sıfatlarla algılıyorlardı. Onu, hem dilediği gibi yaratan bir Mutlak Yaratıcı, hem insan hayatına faal olarak karışan Hâkim-i Mutlak olarak görüyorlardı. Tek-ilah geleneğinin Allah anlayışı, Feylesofların tam tamına akla uygun bulmadıkları için gözardı ettikleri arızî ve tarihî verilere dayanıyordu. Peygamberlerin Allah anlayışı ontolojik olmaktan çok ahlâkî; zamandışı olmaktan çok tarihî idi. Allah yüceltilmeyi dilemiş olabilirdi; ama önce, itaat isterdi; ve yüceltme, o bunu teyid etmek istiyorsa peşinden gelirdi. Felsefî ve nebevî geleneklerin hemen kotarılıverilecek bir uyuma sahip olmadıkları öteden beri görünen birşeydi. İslâmî ortamda da daha önceki gibi bu ikisinin birbiriyle münasebete girmesi pek kolay değildi.[5]

Feylesofların "Allah"ı, tıpkı onların insanın kaderiyle ilgili görüşleri gibi, "Peygamberlerin Allah"ından çok farklı düşüyordu; bu farklılık ortak birtakım kelimelerle ne kadar örtülmeye çalışılsa da, can alıcı noktalara gelindiğinde, kesin ayrımlar başgösteriyordu. Feylesoflar, ta başından, başlangıcı ve sonu olan bir kozmik tarihi reddediyor ve dolayısıyla Allah'ı İbrahimî anlamda Yaratıcı, Rahman ve Rahîm ve Hâkim olarak kabul edemiyorlardı. Onlara göre, âlem ezelî idi ve Tanrı (Akl-ı Evvel olarak) ancak soyut "küllî" ilkeleri akledebilirdi; ve insan bedenlerini âhirette, keyfî olarak haşredecek olamazdı. İşte, bu gibi kaçılmaz noktalarda, kişinin gönlünde yatanın İbrahimî gelenek mi, yoksa Felsefî gelenek mi olduğu açığa çıkıyordu.

FELSEFE VE İSLÂMÎ VAHİY

Felsefe yanlıları, Felsefeyi, saf aklın kaçınılmaz bir sonucu olarak görüyorlardı ve bu, hangi millet ve devirden olursa olsun, her rasyonel varlık için aynıydı. (Felsefe, yalın anlamıyla *philosophy* olarak, yani birşeyi hakkıyla anlamak ve hikmet anlamlarıyla algılanıyordu.) Diğer kültürel unsurlar gibi, Felsefe de eski dillerden Arapça'ya aktarıldığında, ondan yeni birşey beklenmiş değildi. Fakat, tıpkı tabiat ilimlerinde gördüğümüz gibi, İslâmîleşmiş felsefe de, Süryânî geleneğin Arapça'daki devamı olmaktan öte birşey olup çık-

5. Felsefe geleneğinde, feylesofların öne sürdüğü şekliyle, araştırmanın temellerini oluşturan önerme ve metodlar ve bunların moral uzantıları Fârâbî'nin Muhsin Mehdi tarafından İngilizce'ye çevrilmiş *Philosophy of Plato and Aristotle* kitabında güzel bir şekilde sunulmuştur (Glencoe, Illinois; 1962). Burada, dikkat edilirse, her ne kadar Mehdi'nin de işaret ettiği gibi, (gerçek bir felsefenin ne yapması lâzım geldiğini açıklayan) ilk bölümde bile herşeyin Bir'den sudurunu öne süren Yeni-Eflatuncu sistemden söz edilmemişse de —sonraki bölümler bu sistemi başlıca iki vakı'a ile örnekler— sudûr süreçleri birden fazla yerde açıkça vurgulanmış ve bunlara sevkeden metodik temel, özellikle yıldızlar ve nefslerle ilgili araştırmaların metafizikteki ilahî prensiplerin araştırılması için çifte hareket noktası yapıldığı yerlerde, açıkça belirtilmiştir.

tı. Abbasî şehirlerinin yeni yeni yapılanan toplumu rasyonel araştırmaya büyük bir ivme vermişti; fakat İslâmîleşmiş toplumun yeni entellektüel sıçraması da etkili olmuştu. Asıl felsefe olarak adlandırabileceğimiz alanda bile, özgün tarihî sonuçlar ortaya çıkmıştı.

Tarihî ve geleneksel olan herşeyi reddetmesine, herşeyi soyut ve genel-geçer rasyonel ilkelerden çıkarmaya çalışmasına rağmen, Felsefenin kendisi de, nihayet, tarihî ve kültürel bir gelenekti. Onun da kendi karizmatik kurucuları olmuştu —en önde geleni de Feylesofların anısına ve liderliğine kesin bağlılık duydukları Sokrat'tı. Ve Feylesoflar, bir yandan, Aristo'nun Eflatun'la büyük bir dostluğu olduğunu, fakat Hakikat'e daha da büyük bir bağlılık duyduğunu söylediğini hatırlatarak daha önceki otoritelerden bağımsız olduklarını vurgularken, kaçınılmaz olarak bu üstadların fikirlerini ele alıyorlardı; ve hatta onları çürütmeye çalışırken bile, onların fikirlerini benimsedikleri oluyordu. İslâm'ın hazırladığı yeni şartlarda, yeni sorular ve yeni fırsatlar doğdu ve Felsefî diyalog hızlandı: Felsefe de, sosyal temaslar yeni problemlere yol açtığında bilinçli ferdî kararların etkileşimi aracılığıyla gelişti; ve bu kararların sonuçları sonraki felsefe geleneğini tümden etkileyerek, Feylesofların gelecekte topluma ilişkin yapacakları şeyleri ve dolayısıyla buna bağlı olarak geliştirecekleri bakış açılarını da sınırladı.[6]

Önceden de gördüğümüz gibi, Grek geleneğindeki Felsefeciler, bir yandan, Aristo'dan mantığı ve önemli sayıda bazı özel bilimleri alarak, bir yandan da Eflatun'dan ya da Eflatun'un fikirlerine dair Plotinus yorumundan tüm kozmos tablosunu ve insanın kozmos içindeki konumunu çıkararak, genel yaklaşımlarına tedricen belli ölçüde bir birlik getirmişlerdi. Bu genel yönelim içerisinde, ekoller Aristo'ya ya da Eflatun'a verilen ağırlık açısından kayda değer farklılıklar gösteriyorlardı; ve aslında, öbür düşünce çizgileri ve özellikle de daha sonra ortaya çıkan Stoacı düşünce, başı çekmekteydi. Fakat, her öğrencinin hocasıyla, belli birtakım eserleri, hem de sırasıyla okuması beklenirdi.

---

6. Bu bölümde ortaya konan, Nübüvvet ve Felsefe gelenekleri arasındaki zıtlık, edebiyatta, son yıllarda bile hâlâ sürmektedir. Bu zıtlık gerek hıristiyanlar gerekse İslâm dünyasında aşağı-yukarı benzer roller oynamıştı. Ve sık sık Sâmi veya en azından İbranî kültürü ile Grek kültürü arasındaki zıtlıkla özdeşleştirilir. Bu zıtlık öylesine hassastır ki, hep gerektiğinden fazla genellenme tehlikesi içindedir. Bu tehlikenin en büyüğü de, zıtlığın "ırkî" mizaçlar arası zıtlığa benzetilmesidir. Ben, zıtlığı (diyalogların doğası gereği) her biri bir diğerine katışmaya açık, tarihî diyaloglar arası bir zıtlık olarak yorumlayarak, bu tehlikeyi azaltmayı umuyorum. Özellikle de, her bir diyalogun iki mahallî kültürde az-çok değişik roller oynamış ve hatta az-çok değişik unsurlar taşımışlarsa da, gerek İran-Sâmi gerekse Avrupa terkibinde toplam kültürün entegre bir parçası olduğu açıktır.

Felsefe geleneği, en önemli çalışmaları Arapça'ya çevrildiği sırada, bu azçok standartlaşmış biçim içinde gözüküyordu; ve müslüman Feylesofların nazariye geliştirmeye başladıkları ilk hareket noktaları da burası olmuştu. Ancak, felsefe ve bilim klasiklerinin Arapça'ya çevrilişleri mesleğin dışında olanların ve Grekçe öğrenmeyi göze alamayan düşünürlerin hatırı için, bölük-pörçük yapılıyordu. Ve bu süreçte, bazı yazı serilerinin eski sistemdeki sıraları kısmen atlanıyordu. Bu yüzden, Felsefeyi sadece veya en başta Arapça tercümelerden öğrenenler, Felsefeyle öylesine, keyfî bir düzensizlik içinde tanışmış oluyorlardı. Bu, tek başına yeni perspektifler öne sürmek için yeterliydi: Problemler standart sırası içinde ele alınmayınca ve standart yorumcularca açıklanmayınca, yeni cepheleriyle ortaya çıktı ve İslâmîleşmiş feylesoflar tüm malzemeyi yeni, bağımsız sentezler içinde sunmaya sevkedilmiş oldu.

Bu yüzden, bir hekim olan Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (v. 925 veya 934), normalde Felsefî müfredatta olmaması gereken bazı eski filozofları okumuş olduğundan ve standart görüşlerce de terkedilen tutarsızlıkların farkına çok iyi varmış olduğundan, kâinatın şekilsiz maddesini biteviye harekete geçiren "kendisi hareketsiz, hareket verici" ebedî bir İlk Sebebi öne süren bir kozmik sistemi reddetmeye yöneldi. Onun yerine, beraberce var olan ve eşit derecede mantıkî zorunlulukları olan beş ezelî ilk prensip ileri sürdü. Râzî, zamanın veya mekânın veya maddenin diğer bir akledilir ilk prensipten (Akıl veya Ruh) çıkarılabileceğini ya da başka bir kategoriye sokulabileceğini göremezdi. Onun kozmos modeli Feylesofların esas almaya mecbur kaldığı bütün temel varsayımları kabul ediyordu ve bu anlamda, çok ağır bir şekilde eleştirdiği eski metafizikçilerin, aslında onlara nisbeten sadık diğer felsefeciler kadar, kendisinin de etkilendiği görüşlerinden nisbeten hafif bir sapma göstermiş oluyordu. Fakat İslâm'ın getirdiği yeni şartlar altında, Râzî, (ancak ismen bir müslüman olmakla beraber) genel çatıdan oldukça özgün birtakım sonuçlar çıkardı.

Fakat İslâmî çevrenin en önemli sonucu, Felsefenin İslâm'ın takviye ettiği tek-ilah geleneğiyle yeniden karşılaşması oldu. Kimi Feylesoflar açıkça belli bir dini kabul etmiyorsa da, eserlerini Arapça yazan çoğu Feylesof ya hıristiyan, ya musevî ya da müslümandı; hepsi de eski Grek bilgelerini, özellikle de Eflatun ve Aristo'yu üstadları olarak kabul ettikleri halde, önemli noktalardaki doktrinleri tâbi oldukları yere göre ayrılık gösteriyordu. Hıristiyanlar Hıristiyanlık ile Grek entellektüel disiplinlerini bağdaştırma problemine ilişkin çözümler üzerinde uzun bir süredir çalışmışlardı. Fakat İslâm çok daha yoğun bir meydan okumayla geldi. Müslümanların öne sürdüğü çözüm, sadece kısmen paralellik arzediyordu.

Müslüman inancından bağımsız feylesofların ilki Yakub el-Kindî idi (v. 870'den sonra) ve diğer müslüman düşünürler arasında bir istisna olarak, o

eski Arap soyundan geliyordu. Kindî, hocalarının kabul ettiği ve Allah ve ruhla ilgili olduğunu söyleyen hıristiyan tezini özüne fazla dokunmadan İslâmî doktrine uyarladı. Mu'tezile düşünürleri ile, inançlarını antropomorfizmlerden (insan-biçimcilik) temizleme konusunda beraber çalıştığı; ve onların tezlerinin rasyonalist felsefî görüşlerle bağdaşmazlığına inandığı bilinir. Özellikle felsefî tanımlamalara dair bir külliyat hazırlamış olmasıyla tanınırdı ve bir ihtimal, özel bir sistemi çalışmaktansa, genel bir rasyonalist bakış açısı geliştirmekle ilgileniyordu. Fakat bu yaklaşım yeterliliğini koruyamazdı. Sokratçı gelenek, sorgulamasını, İslâm gibi tarihî bir müdahalenin empoze ettiği çerçeveyle sınırlı bırakmaya razı olamazdı. Ve diğer taraftan, Kur'ânî gelenek de, hükümlerini özel beşerî nazariyenin otoritesine tâbi kılmayı kabul edemezdi.

SOKRATÇI İNANCIN VE İBRAHİMÎ İNANCIN ALTERNATİFLERİ

Bu ikilem, bir İsmailî dâi olan Ebu Hâtim er-Râzî'nin kaydettiği ve kendisiyle Feylesof İbn Zekeriyya er-Râzî arasında halkın huzurunda geçen tartışmalarda görülebilir.[7] Kur'ânî geleneği paylaşanlar içinde, Felsefeye ilişkin doktrinlere en faal biçimde ilgi duyanlar İsmailîlerdi ve sembolizmleri eski Helenistik dünya imajını öngörüyordu. Nitekim, sonraki yüzyıllarda eski Felsefî kozmolojiyi kendi amaçlarına uyarlayacaklardı. Fakat, bir İsmailî de, bir şahsın gelip geçici bir fikri hatırına, cemaatçe benimsenmiş tarihî vahyin ona göre tehlikeli bir şekilde ve mağrurane reddedilmesi karşısında, tek bir Allah'ın gönderdiği vahye inanan herkes gibi, tepki duyardı.

Feylesof Râzî, tartışmaya, vahyin birden fazla doktrini desteklediği ve bu yüzden çözüme bağlanması imkânsız çelişkili iddialara meydan verdiği, ki bunun insanlar arasında tahripkâr ihtilaflara yol açacağı —şüphesiz Allah'ın irade ettiği şeyin bu olamayacağı— gerekçesiyle, vahye güvenmenin yanlış olduğunu öne sürerek başlar. Bütün insanlara akıl bahşedilmişti, ki tek başına bu anlaşmazlıkları çözümlemek için yeterli bir ümit olmalıydı ve aklımızı gerçeğe ulaşmak için kullanmamız Allah'ın da arzusu olmalıydı. İsmailî Râzî, hepimizin birer aklı olduğu halde bu akılların birbirine denk olmadığını söyleyerek buna itiraz eder; öyle ki, bazıları bazılarından o kadar çok zekiydi ki, bu yüzden birilerinin başı çekmesi, diğerlerinin de onları takip etmesi kaçınılmazdı. Dolayısıyla, eğer gerçek bulunacaksa —ki Allah'ın iradesi de kuşkusuz bunu istiyordu— son sözü söyleyecek selahiyetli bir lidere ihtiyaç vardı; (pek

7. İkisi de Rey'li idi ve bu yüzden Râzî adını almışlardı. Burada *Opera Philosophica* (ed. Paul Kraus, Fu'ad University, Faculty of Letters, yayın no: 22, [Kahire, 1939] c. 1, s. 291-316) adlı eserin, "Munâzarât bayn al-Râziyyeyn" bölümünü özetleyerek sunuyorum.

zeki olmayanlarca da tanınabilecek) bu lider de, vahyi getiren peygamber olmalıydı.

Fakat sonra, İsmailî Râzî tıpkı vahiy taraftarları gibi akıl taraftarlarının da aslında kendi aralarında farklılıklar gösterdiklerini söyleyerek Feylesof Râzî'nin kendi tezini ona karşı kullanır. Feylesof Râzî'nin kendisinin de eski büyük rasyonalist Filozofların önemli çıkarımlarını reddettiğini hatırlatır ve ona, onların bir öğrencisi olarak, —aslında en bilge filozofların bile hatalar yaptığını ve nihaî bir beyana başvurmaktan başka çıkar yol olmadığını ima etmek amacıyla— kendisini üstadlarından daha bilge görüp görmediğini sorar. Feylesof ise, sonradan gelen düşünürlerin daha önceki düşünceleri bir anda görme avantajıyla, kendi çıkarımlarını bunlara ekleyip, onların çalışmalarını geliştirebileceğini söyler; ki İsmailî de, buna karşılık sonradan gelip de Râzî'nin kendi fikirlerini düzeltip geliştirecek düşünürlerin hep olacağını, dolayısıyla Râzî'nin şu anda haklı olduğunu garanti edemeyeceğini; ve sonucun yine insanların üzerinde anlaşamayacakları çok sayıda farklı görüşün bir toplamından ibaret olacağını (hem zaten felsefe kitaplarında değişik görüşler yan yana yazılarak muhafaza edilirdi) söyler.

İşte bu noktada Feylesof meselenin özüne gelir. Onun halihazırda farazi gelecek nesiller hatırına (kaldı ki, o zaman da çok ciddi elemelerle, farklı görüşler yelpazesi muhtemelen hayli daraltılmış olacaktı) bilgide sınırsız bir ilerleme fikriyle ilgisi yoktu. Dahası o sadece bir kuşak içinde gerçeğin aranması çabası ile ilgiliydi. Ve asıl meselenin her düşünürün gerçeği bulmak için elinden geleni yapması olduğunu; böylece gerçeğe ulaşamasa da gerçeğin yolunda olacağını, ki bunun da istenen doğru yol olduğunu söyleyerek tartışmayı sürdürür. Zira, insandan istenen ruhunu "tortulardan" arındırması, zihnini duyusal izlenimlerin ve gündelik hayata dair ihtirasların doğurduğu karışıklıktan temizlemesiydi ve ancak böylece objektif olarak karar verip hareket edebilirdi. Ve bağımsız araştırma-inceleme olmaksızın, "ruhlar bu dünyanın tortusundan temizlenemez ve de öbür dünyaya [maneviyat âlemine] lâyık bir özgürlüğe kavuşmuş olamaz"dı; "kim ki (rasyonalist Felsefe) çalışır ve küçük de olsa, ondan birşey kaparsa, ruhunu bu tortulardan kurtarmış ve özgürlüğüne kavuşturmuş olurdu. Ve eğer ruhlarını harab eden ve [Felsefeye] bîgâne kalan sıradan kalabalıklar bir nebzecik de olsa kendilerini bu çalışmaya verirlerse, bu, onları dünyanın tortularından kurtarmış olur"du.

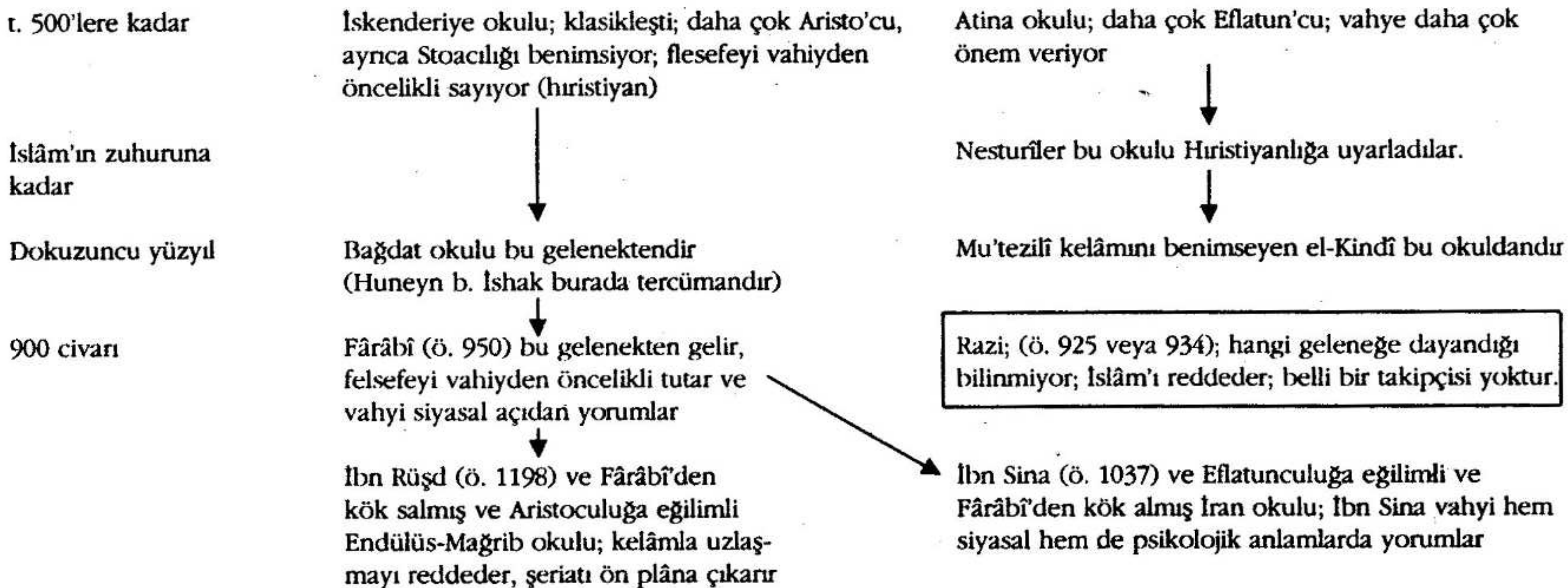
Ancak, kendisini insanların zihnen eşitsizliğine inandırmış olan İsmailî Râzî, sıradan kalabalıklar için daha az ümitvardır. Ve vahyî doktrinlere inanmaya devam eden birinin, yanı sıra, biraz da (rasyonalist) Felsefe çalışırsa saflaşıp saflaşamayacağını sorar. Feylesofun cevabı, yerleşik görüşe tâbi olmakta ısrarlı bir kimsenin "Felsefe"nin öğrencisi bile olamayacağıdır (ki böylece birazcık bağımsız çalışma deyimiyle neyi kasdettiğini de açıklamış olur). Fakat,

İsmailî, pratikte, rasyonalist Felsefeyi henüz yeterince kavramayan kimselerin, vahyi reddettiklerini hatırlatır. Bu durumda olanlar, yalnızca farklı bir fikir ve kanaat geleneğine bağlanıp teslim olmakla yetinmiş oluyor. Feylesofun da kabul ettiği ve Filozofların kitaplarında yer alan bu fikir ve kanaatler zorunlu olarak doğru değildir. Böylesi insanlar Feylesofların öne sürdüğü saflığa erişemeden, tarihsel vahyin de avantajını kaybetmiş oluyorlardı; kimse bundan daha kötü bir durumda olamazdı.

Gerek Feylesof Râzî, gerekse İsmailî Râzî hayatın moral boyutlarıyla ilgileniyordu, ki yalın bilgiye burada sadece bir vasıta olarak ihtiyaç vardı. Feylesof Râzî araştırma sürecini iyi bir insan olmanın yolu olarak görüyor ve (Feylesoflar arasında bir istisna olarak) büyük halk kütlelerinin de bu sürece katılmasını bekliyordu —birazcık da, edipleri kibar ve yüzeysel kültürlerinden öteye geçmeye ikna amacıyla, ruhun marazlarının tedavisiyle ilgili bir kitap yazmıştı. İsmailî Râzî ise, şeriatın şuurunda iyi bir müslüman olarak sorumlu bir hayat tarzının iç "saflık"tan daha objektif birşeye dayanmasını istiyordu; ve sosyal açıdan geçerli bir konumun mümkün olan en somut garantisini arıyordu— ki bu, tarihsel olarak kabul görmüş vahye, yani Hz. Muhammed'e (sav) ve Kur'ân'a tabi olmak mânâsına geliyordu. Çoğu Feylesof, hiç değilse genel halk kütlesini göz önünde tutarak, İsmailî Râzî'nin bir noktada haklı olduğunu teslim etti.

FÂRÂBÎ: SİYASÎ HAKÎKAT OLARAK VAHİY

İnsanların rasyonel potansiyellerinin, onları birtakım subjektif ve anti-sosyal hatalar labirentine sokmadan, nasıl olup da gerçekleştirileceği problemine, çoğu Feylesof, öteden beri, pratik düzeyde bir çözüm bulmuştu. Bunun için evvela Filozoflar arası görüş ayrılıklarını asgariye indirdiler. Daha önce, standart Felsefî müfredatın, daha Grekçe ve Süryanice ile ifade edildiği devirlerde, görüşleri arasında çok iyi bilinen açık çelişkilere rağmen, değişik açılardan, hem Eflatun'a hem de Aristo'ya dayandırıldığına dikkat çekmiştik. Râzî'nin aksine, Feylesofların çoğu eski sentezlere nisbeten sadık kaldılar. Eski üstadlar arasındaki farklılıklar unutulmamakla beraber, Felsefenin tek bir yönelim ve amaç ve dolayısıyla tek bir doktrin sunduğu düşünülüyordu. İki büyük eski üstad arasında uyum arayışı iki şekilde sürdürüldü. Örneğin, Eflatun'un mantık metodu, Aristo'nun yöntemiyle yorumlandı. Ki bu, iki filozofun da açıkta bıraktığı entellektüel problemleri çözmeye yönelik doğrudan bir çabanın yansımasıydı. Fakat kimi uyum arayışları, vahyolunmuş dinî dogmalarla çelişmez göstermek suretiyle, Felsefeyi temize çıkarma çabasının doğrudan bir yansımasıydı. Böylece, Aristo'nun öğretilerinin ruhun ölümsüzlüğüyle ve her an yaratma eylemiyle bağdaşmaz gözüken yanları Eflatun'un metoduyla ve bazan da daha önceleri Arapça'ya çevrilmiş ve yanlışlıkla "Aristo'nun Teolojisi" diye adlandırılmış bir yeni-Eflatuncu risalenin yardımıyla yeniden



Bu tablo, büyük ölçüde, Sarvapelli Radhakrishnan'ın derlediği *History of Philosophy Eastern and Western* (Londra, 1952) c.9, ss. 120-48'de, R.Walzer'ın yazdığı "Islamic Philosophy" yazısına dayanır.

yorumlandı. Fakat, gerçek Filozofların bağımsız araştırmalarında aynı sonuca varacaklarına ilişkin burada gösterilen teminat bireysel aklın çok özgürce kullanılmasından doğacak âmiyâne karışıklık tehlikesine verilecek cevabın ancak bir kısmını oluşturuyordu. Feylesofların buna getirdiği daha temelli çözüm, rasyonalist Felsefeyi sadece kendilerine saklayıp, sıradan halkın kıt anlayışını göz önünde tutarak, insana ilişkin rasyonalizmin muhtemel beşerî evrenselliğinden feragat etmekti. Bu, vahyedilmiş popüler din ile uzlaşmaya varmak anlamına geliyordu.

Müslüman Feylesofların vahye klasik yaklaşım geleneğini kuran kişi Ebu Nasr el-Fârâbî'dir. (v. 950). Bir Türk asker ailesinin çocuğu olarak Siriderya ırmağı kıyısında doğan Fârâbî, ömrünün son yıllarında Halep'te saray mûsikicisi olana kadar, Bağdat'ta çalıştı ve kendi çabalarıyla geçinmeye gayret etti. İbn Zekeriyya er-Râzî'nin aksine, Fârâbî, İslâm'ı ciddiye alıyordu. Fakat, ilk İslâmileşmiş Felsefe ekolleri tablosundan da görüleceği gibi, Fârâbî, Helenik hıristiyan gelenekleri arasında, Kindî'nin mensup olduğu okuldan daha az uzlaşma yanlısı bir rasyonalist okulda yer aldı. Ve bu geleneğe kendi güçlü bakış açısını getirdi.[8]

Fârâbî ve izleyicilerinin, sosyal ya da siyasal sorunlara —özellikle içine dinin girdiği alanlarda— hıristiyan (veya çoğu kadim müşrik) Filozoflardan çok daha vakıf oldukları görülüyor. Bizzat İslâm'ın siyasal yönelimi bunu gerektiriyordu, fakat, ihtimal ki, devrin genel kültürel kayganlığı, hatta İslâm'ın kendisinden tamamen ayrı olarak, Eflatun'un bizzat Sicilya'da, öğrencilerinin ise az-çok daha başarılı bir biçimde yeni Grek kurumlarında dile getirdiği siyasal ideallerin ihyasını gerektirdi. Fârâbî ve şüphesiz öbür Feylesoflar, belki de, İslâm'ın ve onun evrensel kabul görmüş ilahî ideallerinin gelişiyle yeni bir durumun zuhur ettiğini ve bunun felsefî açıdan daha ideal bir toplum inşasını elverişli kılabileceğini hissetmişlerdi. Her nasıl olduysa, Fârâbî ve ondan sonra gelenler, tedricî bir reformdan söz ettiler ve çabalarının bir kısmını siyaset felsefesine hasrettiler.

İslâm ona karşı kişisel duyguları ne olursa olsun, kâinatı ve içindeki insanı anlamaya çalışan hiç kimsenin gözardı edemeyeceği yoğunlukta bir fenomendi. Onca insan İslâmî hayat ve toplum yorumlarını niye benimsemişti? Bunların bir düşünce ve eylem sistemi olarak anlamı ve değeri neydi? Eflatun, çok daha önceden muntazam bir toplumun halk tarafından Allah'ın

8. Râzî ve Fârâbî hakkında Abdurrahman Bedevî ve İbrahim Medkur tarafından yazılmış bulunan yararlı genel makaleler, M.M. Şerif'in derlediği *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963) adlı kitapta görülebilir. Bu kitap, birbiriyle alâkasız değişik makalelerin toplandığı hayli düzensiz bir mecmuadır. (Sözkonusu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. M.M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İst.: 1990. —Ç.N.)

vahyettiği kabul edilen, kendi başlarına doğru olmaları zorunlu olarak gerekmeyen fakat insanları toplum için ve kendileri için daha doğru hareket etmeye sevkeden türden doktrinler gerektirdiğini öne sürmüştü. Fârâbî de bu bakış açısını İslâm'a uyarladı.[9]

İyi bir toplumun üyelerinin, tek bir Allah'ın varlığına —ki bu Allah'ı tanımak için tümüyle rasyonel yani Felsefî bir araştırma içinde olmaları da gerekmezdi— ve insanların, maddi tutkuları aşabilecek nitelikte bir akılla donatılmış varlıklar olarak, Allah'ın huzurunda birbirlerine adilâne davranmaları gerektiğine inanması lazımdı —ki yine, bunun için, insanın ya da adaletin mahiyetini aklen anlamış olmaları gerekmezdi. Bu temel inançlar, kitlelere belli imajlar halinde empoze edilebilirdi— sözgelişi, maddî hırslara kapılmış bir kişinin acınası akıbetini Cehennem olarak tasvir etmek gibi. Belki de, ideal olarak, düzenli bir toplum, mükemmel bir "filozof" tarafından, yani kendisi bütün bu ilkeleri bizzat anlamış olan ve ayrıca ihtiyaç duyulan fikirleri başkalarına aşılamasını bilen bir bilge Feylesof tarafından yönetilmeliydi. Yok, eğer bu imkânsızsa, bunun yerine bazı ayarlamalar yapılmalıydı; hiç olmazsa kanunlar rasyonel, felsefî gereklere göre düzenlenmeli ve bu şekilde felsefeyle iştigal etmeyen insanların bu ilkeleri gözetmesi sağlanmalıydı. Zaten, Hz. Muhammed'in (sav) rolü de bir kanun koyucu olmaktı: onun o büyük misyonu şer'î kanunları getirip onları müeyyidelerle kuşatıp, gözetilmelerini sağlamak olmuştu.

Popüler din, bu anlayışta, araç olarak kullanılabilecek bir kurgu olmaktan fazla birşey olarak görülüyor, ama yine de rasyonel "felsefe" ile eşit tutulabilecek nitelikte bir bilgelik sayılmıyordu.[10] Vahiy, toplumun inşasında vazgeçilmez olan tabiî bir süreçti ve birtakım müeyyideli kanunlar olmaksızın

9. *Mélanges Louis Massignon* (Damascus 1957)'daki "How Fârâbî Read Plato's Laws" makalesinde (c. 3, ss. 319-44) Leo Strauss kendi anlayışına göre Feylesofların bu bakış açısını nasıl belirlediğine ilişkin öğretici örnekler verir. Ki bu metod tek örnekle pek ikna edici değil gibi gözükebilir; ancak kümülatif yönüyle hayli etkindir. Aksi düşünülürse Fârâbî'nin ve hayranlarının hepsinin aptal olduğunu varsaymak gerekir. Ayrıca, Erwin Rosenthal'in çeşitli makalelerinde Feylesofların siyasî düşüncelerinin anlaşılmazlığını vurguladığını da hatırlatmakta yarar var.

10. Çoğu araştırmacı Fârâbî'nin "din ile felsefe"yi "iman ile akl"ı aynı gerçekliğin iki ayrı kaynağı olarak uzlaştırmaya çalıştığını öne sürer. Aslında o, tek-ilaha inanma geleneğinin üzerinde ısrar ettiği hiçbir şeyin rasyonalist felsefe tarafından reddedilmemesi gerektiğini göstermeye çalışmıştı, fakat, ihtimal ki sorunu az-çok yine bu şekilde algılamış olan Kindî'nin aksine Fârâbî ve ondan sonraki Feylesoflar popüler dinin ruhanî rolünü kesin çizgilerle sınırlamış ve popüler dine her ne olursa olsun çok az bir entellektüel prim vermişti. R. Walzer, Leo Strauss ve Muhsin Mehdi Feylesofların anlayışlarını anlatmakta oldukça ustalar. Özellikle Mehdi'den, bazı görüşlerine katılmak istememekle beraber, şifahen çok değerli şeyler öğrenmişimdir.

varlığını sürdüremezdi. Peygamber, rasyonel "felsefeci"lerin bildiği derinlikte olmasa da, gerçeği getiriyordu ve bunu, gerçeği bildirme ayrıcalığının kendisinde olduğunu bildirir biçimde yapıyordu. En büyük doktrinleri, temel rasyonel ilkelere ilişkin, fakat sıradan halkın anlayabileceği basit ya da mecazi biçimlere sokulmuş olan hükümlerdi. Peygamberin getirdiği kanunlar, hasbelkader, idaresini yürüttüğü cemaatın bireyleri olmuş insanlar üzerinde geçerliydi ve onlar bunu üzerlerine vazife biliyorlardı.

Soyut olarak, rasyonel bir "felsefeci"nin bir popüler dini diğerine tercih etmesi için pek az nedeni olduğu düşünülebilir. Fakat, Feylesoflar, şer'î İslâm'ın, ısrarla kanunlara ve sosyal yapıya ağırlık vermesi ve teslis gibi tuhaf dogmalardan nisbeten uzak oluşu nedeniyle, tekil saflığıyla bir popüler din olarak, rasyonelliğin gereklerini yerine getirdiğini düşünmüş olmalılar. Fârâbî (Halep'in Şiî saray çevrelerinde) cemaatın devamlı lideri olarak bir imamın mevcudiyetinin önemini vurgulayarak, sadece İslâm'ın değil, Şiî İslâm'ının daha sağlam bir toplum kurmanın çaresi olduğunu öne süren tarzda konuşmalar yapıyordu. Her hâlükârda, rasyonel "felsefeci", felsefî olarak, içinde bulunduğu cemaatın popüler dinini benimsemekle, onun doktrinlerini (gizlice kendine göre yorumlasa da) kabul etmek ve uygulamalarını desteklemekle yükümlüydü. Dinî öğrenim, bir "felsefeci"nin bilmesi gereken şeylerin —"siyaset felsefesi" başlığı altında— bir parçasını oluşturdu. Bu sınırlı anlamda, İslâm ülkesinde yaşayan bir Feylesof, dilerse değil, mecburen iyi ve inançlı bir müslüman olmak durumundaydı.

Ancak Felsefe gelenekleri de İslâm'ınkilerden bağımsız ve daha eski olmakla kalmıyordu; bu gelenekler, yalnızca, maddî ve ayrıca entellektüel zevklerden geçip, kendini çok az bir pratiği olan gayelere adamış olanları kabul eden radikal bir elitizmi öngörüyordu. Feylesofların herkese sunabileceği bu elitizm yalnızca varlıklı kesime ve genelde hükümdarlarla saray ehline münhasır kaldı. Şeriat-eksenli düşünen müslümanlar, Feylesofları, hep yabancı gördüler. Onların tepkisini sokaktaki adam da benimsedi ve Felsefe bir bütün olarak ve özellikle beslediği bilim dallarıyla beraber, Yüksek Halifelik toplumunda asla nübüvvete dayalı şeriat kadar ya da hiç olmazsa mutlakiyetçilik kadar olsun, kültürün temel bir unsuru sayılmadı. Topluma birazcık uzak ve ona yabancı kaldı.

KELÂM VE FELSEFE

Feylesofların en önemli övünç kaynağı kozmolojileri, yani bir bütün olarak kâinatı ve onun içinde insan ruhunun konumunu rasyonel bir biçimde açıklamış olmalarıydı. Bu, aynı zamanda tek-Allah inancına dayalı geleneğin takipçilerine yönelik en ciddi meydan okumaydı da. Din-eksenli düşünen kesim, tüm entellektüel yapısının bir parçası olarak, Allah'a ve insana dair tar-

İLK MÜTERCİMLER, FEYLESOFLAR, BİLGİNLER

770'ler	: Câbir b. Hayyân, elkimyacı; elkimya külliyatına adını veren adam.
800 civarı	: Bağdat'ta bir eğitim hastanesi kuruldu.
813-848	: Mu'tezile mezhebi ortaya çıktı, her türlü entellektüel çaba saray tarafından büyük oranda desteklendi.
yk. 850	: "Cebir'in babası" el-Hârezmî'nin ölümü, matematikçi ("Hint" rakamlarını ilk defa kullanan kişi) ve astronomdu.
yk. 873	: Sık sık "ilk Feylesof" diye anılan el-Kindî'nin ölümü; Helenistik eserleri Arapça'ya kazandıran büyük çevirmen Huneyn b. İshak'ın ölümü.
Onuncu yüzyılın başları:	Câbir külliyatı tedavülde
925	: Feylesof, kimyacı, hekim Râzî'nin ölümü.
929	: Matematikçi (trigonometri'yi kuran), astronom el-Battânî'nin ölümü.
950	: Feylesof-metafizikçi Fârâbî'nin ölümü.
yk. 970	: (Pisagorcu tipte) Bâtınî, "bilimsel" ve metafizik bilginin (Pisagorculuğa uygun tarzda) kapsamlı bir derlemesi olan Resâilu İhvan-ı Safâ'nın (İhvân-ı Safâ risâlelerinin) telifi.

tışması yapılmış bir teorinin kalıntılarını geliştirmeye çalışıyorlardı: ilk başta, bu, adım adım; örneğin İslâmî vahyin öbür tek-ilahlı geleneklerde karşı karşıya geldiği Allah'ın mutlak birliği (tevhid), Hz. Muhammed'in (sav) risaleti ve Kur'ân'ın Allah ve haşir'le ilgili tanımlamaları noktalarında yapıldı. Bu türden bir savunmayı başlatan Mu'tezilîlerin ilk hedefi, reddiyecilikti; ve Kur'ân'da dikkatli bir akıl yürütmeye ters düşecek birşey olmadığını göstermekti. Fakat çok geçmeden, gerek müslümanlarla (temelde antropomorfist, yani Mücessime'den olan Şiî düşünür Hişam b. Hakem gibileriyle), gerekse gayrimüslimlerle yaptıkları tartışmalar sırasında kendilerini akla aykırı gelebilecek şeylere karşı bir standart getirmek zorunda hissettiler; ki bu, onları sonuçta, rasyonel olduğunu öne sürebilecekleri ve Kur'ân'a uygun olduğunu gösterebilecekleri bir kozmoloji öğretisi kurmaya götürecekti.

Bu faaliyete "tartışma", yani itikadî hükümlerin aklî rasyonel kriterlere dayanarak tartışılması anlamında *kelâm* denildi. Şeriat-eksenli düşünenlerden nisbeten katı görüşte olanlar, kelâmı bid'at olarak görüp, insan aklının vahiyle beyan olunan şeyleri ispatlamasının mümkün olamayacağını söylediler. Ama İslâm hâkim dinî görüş haline geldikçe, bu faaliyet de yaygınlaştı ve değişik rakip teolojik okullara kapı açtı.

Mu'tezilîler içinde ilk büyük sistematik düşünür Ebu'l-Huzeyl'dir (ö. 840). Ebu'l-Huzeyl, baştan beri kelam tartışmalarına öncelik veren bu okula, kapsamlı bir dogmatik sistem sunmuştu. Takipçileri, doktrinlerini beş başlık altında çalışıyordu: (1) Allah'ın birliği; ki bu, mevcut Maniciliğin dualizmini, aynı zamanda antropomorfizm bulaşmış herşeyi —ve özellikle de Hadis ehlinin mecazî Kur'ânî imajları harfiyyen almalarını— reddetmeyi gerektiriyordu. (2) Adl-i İlahî; bu da insanlarla ilgili işlerde, Allah'a adaletsizlik atfedilmesini reddediyordu—sonuçta, insanlar kendi fiillerinden sorumluydu ve şer işlediklerinde cezayı haketmiş oluyorlardı. (3) Hesap gününün kaçınılmaz vukuu ki bu da, ne olursa olsun müslümanların taraf olmasını değil, her hâlükârda adaletten yana olmasını gerektiriyor ve hadisler pahasına Kur'ân'ı yüceltme eğilimi taşıyordu. (4) Günahkâr birinin ne mü'min ne kafir olup, ikisinin arası bir yerde olduğunu kabul etmek; ve son olarak, (5) Hayrı emredip şerden sakındırmak—ve böylece ilahî esaslara dayalı bir sosyal düzenin yerleşmesine kişisel katkıda bulunmak. Bu çerçeve içerisinde, okul, zamanla çok değişik görüşlere sahne olacaktı.

Mu'tezilîler kozmolojik sorunların çoğunu Allah'ın birliği başlığı altında tartıştılar, çünkü Allah'ın yaratışına ve kâinata hükmedişine dair bir anlayışa erişmek zorundaydılar: meselâ Allah'ın güç yetiremeyeceği birşey var mı, gibi. Ki buna, kesinlikle "hayır" diyorlardı. Terminolojileri —cevher araz, varlık, yokluk, v.s.— tam tamına olmasa da, Grek felsefe geleneğinin bir yansıması gibiydi; ve ihtimal ki biraz da Mu'tezilîlerin ve diğer müslümanların zaman zaman katıldığı hıristiyan teolojik tartışmalarından da etkilenmişti. Fakat Mu'tezilîler bu gelenekten farklı olarak vahye öncelik tanıyorlardı.

Mu'tezile şüphesiz tek İslâmî nazarî düşünce ekolü değildi, fakat uzun bir süre entellektüel açıdan en etkili ekol oldu. Ancak, hadis ehli dindarlığının baskın çıkışıyla giderek kendini zamanın bu en popüler akımlarına nisbetle dışlanmış buldu. Allah'ın metafizik birliği ve rasyonel adaleti Kur'ân'a dayanmadan pekâlâ savunulabiliyordu ve bu ilk devrin sıradan müslümanlarının nisbeten kemale ermemiş inancıyla yeterince uyum içindeydi. Fakat hemen bütün temel konularda olduğu gibi, bu noktada da Mu'tezilîler, görünüşte antropomorfizme prim verdikleri, Allah'ın mutlak kudretini onun adaletinden daha yoğun biçimde vurguladıkları ve çoğu kere hadis rivayetlerini Kur'ân'dan öncelikli tuttukları iddia edilen Hadis ehliyle çatışıyordu. Doku-

zuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, aralarında kendilerini Hadis ehlinden sayan kimselerin de olduğu bazı âlimler, —Hadis ehlinin yaygın tavrından çıkıp, bütün kelâm tartışmalarını da baştan reddederek— bu daha popüler yerleşik görüşleri Mu'tezilîlere karşı rasyonel olarak savunma çabasına girmişti. Bunlar arasında en önde gelen iki isim Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (v. 935) ve Ebu Mansur el-Mâturidî (v. 944) idi.

Bu âlimler kelâmı ve onun kozmoloji anlayışını, o sıralar şeriat-eksenli düşünenlerin genelde tasvip ettiği, hadis rivayetlerine dayalı doktrinlerle aynı hizaya getirmeye çalıştılar. Fakat meseleleri sadece bireysel doktrinlerle değil, genelde tüm entellektüel hareketin mizacıyla da ilgili idi. Soyut aklın yeteneklerinden şüphe duyduklarından, Mu'tezilîlerin tersine, aklî önermelere olabildiğince az başvurdular. Bu kadarıyla, aynı kategorileri korudukları halde, Helenik geleneğin bakış açısından biraz daha uzaklaşmış oldular.[11]

Eş'arî'nin bizzat hangi tavırları seçtiği henüz açık değildir; ancak bir düşünce okuluna adını vermiş biri olduğundan, bu okul tarafından daha sonra geliştirilen temel tavırlar ona atfedilmiştir; ve onun adını taşıyan çalışmaların hepsi ona ait değildir. Fakat, öyle görünüyor ki, Mu'tezilî-lerce öne sürülen çoğu fikirlere karşı anahtar çözümlemeler bizzat Eş'arî tarafından ortaya konulmuştu. Mu'tezilîler Allah'a ilim veya kudret gibi ayrı sıfatlar atfetmenin, antropomorfist bir telakkiye yol açmış olmak bir yana, daha da kötüsü, Allah'ı diğer ezelî varlıklarla karıştırma tehlikesi taşıdığında ısrar ediyorlardı: çünkü, Ona atfedilecek ilim veya kudretin de, Onun gibi sonsuz olması gerekecekti. Mu'tezilîler, onun yerine, Allah'ın özel bir ilim ya da kudrete sahip olmak anlamında değil, yalnızca kendi cevheri gereği ilim ve kudret sahibi olduğunu öne sürüyorlardı. Kuşkusuz, burada, farkında olmadan filozoflardan kaptıkları "sıfatlar" ve "cevher" nosyonlarını, tıpkı yeni-Eflâtuncular gibi, Allah'ın sonsuz "basit"liğini ispatlamak için kullanıyorlardı. Hadis ehli buna, "Allah" kavramını bütün içeriğinden yoksun bıraktığı —ve neredeyse bütünüyle Allah'ı inkar etmek gibi birşey olduğu için— karşı çıktı. Eş'arî ise, buna karşılık Allah'ın sıfatları mevcut olduğunda ısrar etmiş ve Mu'tezilîlerin itirazını, kıvrak bir şekilde, bu sıfatların Onun cevherinden ayrı olmadığını söyleyerek cevaplamıştı. Mantıkî kategoriler korunuyor, ancak bunların hayata her an müdahale eden (Kayyûm) bir Allah anlayışını zedelemelerine izin verilmiyordu.

Eş'arî, ihtimal ki, Filozofların kategorilerinden kaçınmayı düşünmüştü.

11. J. Schacht, *Studia Islamica*, I (1953), ss. 23-42'deki "New Sources for the History of Muhammadan Theology" başlıklı makalesinde kelâm okullarının diğer İslâmî akımlarla ilişkisini oldukça yararlı değişik gözlemlerle anlatır. (Başlığının aksine, makale, Hz. Muhammed'in teolojisini yahut kişisel olarak ondan kaynaklanmış bir teolojiyi değil, genel olarak İslâm teolojisini anlatır.)

Allah'a ve Onun kelâmına *iman* kavramının, özellikle Mu'tezilîler arasında, aklîleştirilerek nasıl önermelere bağlı bir tür inanç haline getirildiğini daha önce kaydetmiştik. Hadis ehli aslında Mu'tezilîler gibi ilahî esaslara dayalı bir cemaatin tarifini getirme ihtiyacının şuurunda olduğundan, prensipte Mu'tezilîlerle uzlaşıyordu; fakat, imanda ziyadeleşme olduğunu söyleyen âyetleri de hatırlatarak, imanın aynı zamanda kişisel bir bağlılık gerektirdiğini —ki salt akıl yürütmenin bunu sağlayamayacağını— düşünüyorlardı. Bunun için de, hadislerin ve Sîretin, yani peygamberin hayatının tüm ayrıntılarıyla ortaya çıkarılması gerekiyordu. Fakat kelâm tartışmaları daha kısa bir genel çözümleme peşindeydi. Eş'arî, bu cümleden olarak, metinlerden, yeni tür çıkarımlar yapma ya da incelikli mantıkî nüanslar çıkarma yoluna gitmedi. Onun yerine, metinlerden (doktriner amaçlarla değil) hukukî amaçlarla, yani, hadis-eksenli düşünenlerce kimin bir mü'min haklarına sahip olabileceğini tespit amacıyla çıkardığı "iman" çözümlemelerine döndü. İman, buna göre, kabul, tasdik ve amel etmeyi —kabulü birincil olarak öngörse de— hep birlikte içeriyordu. Eş'arî, böylece, sistematik kelâma, metinlerin beşerî özelliklerine olabildiğince bigâne olan fakat esas halini alan bir noktayı sokmuştu.

Onuncu yüzyılın sonlarına doğru, çeşitli kelâm okulları birbirleriyle, ara sıra oldukça sertleşen, çatışmalara girmişlerdi. Çok katı Mu'tezilîlerin ve tasavvufî eğilimli Kerramîlerin yanı sıra, en önemli iki kelam okulu Eş'arî'ye ve Mâturidî'ye dayanıyordu. Eş'arîler Şâfiî fakihlerle, Mâturidîler (ve Mu'tezilîler) Hanefîlerle ilişkiliydiler. Eş'arîler, giderek Hadis ehlinin tanımlarını benimsemiş ve ona bağlı olarak, Felsefeden mantıksal olarak olabildiğince uzakta hayli sofistike bir kozmoloji geliştirmişlerdi.

Müslüman Feylesofların kozmolojisinin karakteri, özellikle Eş'arî kelâmının kozmolojisiyle tezada düştüğünde belirginleşir. Feylesoflar, tâ Eflatun zamanından beri, değişmezin ve sabit biçimde geçerli olanın peşinde olmuşlardı. Bir çubuk, suya sokulduğunda kırılmış gözükür; havada ise düz gözükür. Kişi kızgın olduğunda, komşusuna sataşmak ister; birkaç dakika sonra ise ona acır. Eğer bir insan Hindistan'da doğmuşsa, babası öldüğünde cesedini yakmak onun için son derece önemli olacak, ama eğer Arabistan'da doğmuşsa, cesedi gömmek isteyecek ve yakılmasını önlemek için elinden geleni yapacaktır. Bir önceki yıl başaklarla dolu bir tarla, bu yıl çorak kalabilir. Böylesi bir dünyada insan neden emin olabilir? Filozofların buna karşı rasyonalist cevabı şuydu: Bitkiler ve hatta tarlalar bir görünüp bir kaybolabilir, ama örneğin başağın ne olduğunu, tarlanın ne olduğunu ve bir başağın bir tarlada büyümesi için gerekli evrensel gerçeğin ne olduğunu bilebiliriz; ve özel kişilere duyduğumuz özel tavırlardan bağımsız olarak, kızmak ne demek, acımak ne demek ve bir insan ne demek, bilebiliriz. Dolayısıyla bilgi, geçici ve değişken

ayrıntılardan ap ayrı ve genelgeçer kavramlarla, mahiyetlerle ve tabiat kanunlarıyla ilgilidir. Bir üçgenin açılarının 180 derece olduğundan, adaletin insan için adaletsizlikten daha büyüleyici birşey olduğundan ve meşe ağacının palamut tohumundan büyüdüğünden emin olabiliriz; ama üç köşeli bir tahta parçasının üçgen olabileceğinden, şu veya bu insanın âdil olabileceğinden ve belli bir palamutun bir meşe ağacına dönüşebileceğinden emin olamayız; ancak bir tahmin yürütebiliriz.

Eş'arîler, aksine, değişmez mahiyetler ve tabiat kanunları olmayacağını düşünüyorlardı. Onlara göre, en önemli gerçekler soyut biçimde evrensel (küllî) olanlar değil, somut ve tarihsel olan şeylerdi. Bu gerçeklerin birincisi Hz. Muhammed'in (sav) bir birey olarak, belli bir yerde ve belli bir zamanda insanlığa yüce gerçeği getirmiş olması ve bu gerçeğin onun ümmetince kuşaktan kuşağa aktarılması; ikincisi ise, her bireyin kendi hayatında bu gerçeği kabul etmek ya da etmemek yüce tercihi ile karşı karşıya kalmasıydı. İsteyen Hz. Muhammed'i (sav) bir birey olarak tanıyabilir; veya daha tamam bir ifadeyle, isteyen hadis rivayetleriyle, onunla ilgili çeşitli bireysel gerçekleri öğrenebilirdi, peygamberliğin evrensel mahiyetine ilişkin birşeyler söylemek ise daha da zordu. Eş'arîler belli olaylar dizisinin tekerrür ettiğini —yani Allah'ın tabiatı belli bir biçimde düzenlediğini— baştan kabul ediyordu. Fakat, olayların illâ da tekerrür edeceğine ilişkin bir delilimiz olmadığında ısrar ediyorlardı; gerçek anlamda bildiğimiz, demek ki, ancak somut anlık gerçeklerdi.

Feylesofların değişmez mahiyetler ve kanunlar peşinde olmalarının gerisinde, Bizâtihî Kâim bir Akıldan sürekli yeniden doğan ve içindeki her olayın tüm mantıkî ihtimallerin birer örneği olduğu bir âlem fikri vardı. İnsanlık durumunu zaman zaman değiştirebilir, milletler yükselir, çöker, bilgili olur, cahilleşirdi; ama bunların içinde, özünde yeni olan hiçbir şey olamazdı. Kim ki asıl tabiatlarının gereği ahlâkî ve entellektüel görevlerini tamamlarsa, öldükten sonra değişmezlik âlemine konulmak için yeterli saflığa ulaşmış olurdu. Bilge olan kişi, tek tek bilim dallarının konusundan İlâhî Aklın hüviyeti kadar, tüm varlığı bilip tefekkür etmekten sorumluydu.

Feylesoflar rastgele ve tahmin edilmez olan olayların keyfî gücünü aşan bir doğal düzenden söz ediyorlardı; bu yüzden onlara göre cahil insanların, normal düzenin dışında gördükleri herşeye atfettikleri güçler onların dinsel korkularının temeli olmuştu. Fakat böylesi bir doğal düzen bireylere değil ancak türe bir anlam veriyordu —öyle ki, insan bile, bir birey olarak, ancak soyut bir rasyonel mahiyet kazandığında anlam kazanıyordu. Nübüvvet geleneğinin tek Allah'a inanan takipçileri kendilerini, derinden derine ve bireysel olarak, böyle bir dünyayı kabul etmenin getirdiği kişisel ahlâkî gereklerle karşı karşıya buldular. Onlar Allah'ın kudretinin tabiatın düzenini de aştığını ve dolayısıyla insanın varlığının doğal tiplerin tamamlanması olmaktan öte, bi-

reysel bir anlamı olduğunu düşünüyorlardı. Eş'arîler Allah'ın kudretinin herşeyi aştığı düşüncesini (bu, insanın cüz'î iradesi anlayışıyla uyuşmuyor gözüktüğü ve ancak Feylesofların belirleyici sebep-sonuç ilkesine yakın olduğu halde) özellikle muhafazaya çalışıyorlardı—çünkü kişiler, hangi düzeyde olursa olsun, kişisel sorumluluklarını ancak Allah'ın huzurunda hissedebilirlerdi.

Dolayısıyla Eş'arîler, vahiyde ve hadislerde, hep ilahî kudret tarafından tıpkı bireysel bir olay gibi, iradî fiil tarzında yaratılan; içerisindeki her olayın doğrudan Allah'ın fiili olduğu bir dünya anlayışı aradılar. İnsanlığın bir başlangıcı vardı ve insanlar Allah'ın peygamberleri aracılığıyla kendisine itaate davet ettiği bir tarihi yaşıyorlardı. Allah'ın emirlerine itaat edenler bu tarihin sonunda Cennet'le mükafatlandırılacak, diğerleri de Cehennem'de ceza görecekti. Feylesoflara kalırsa, ancak objektif bilim adamı ve filozof olabilmiş az sayıda insan yani bilgili ve akıllı bir seçkin zümre gerçekten tam bir insan sayılabilirdi. Eş'arîlere göre ise, tam tersine, Hz. Muhammed'in (sav) ümmetinin çizdiği çizgide yürüyen herkes (tabiî ki cehalet burada da hoşgörülmüyordu) Allah'ın rahmetine mazhar olacaktı.

BİR SİSTEM OLARAK KELÂM: İLAHÎ KUDRET PROBLEMİ

Eş'arîler, bu temel üzerinde —dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru— kapsamlı bir sistem geliştirdiler. En başta ele aldıkları problem, Allah'ın kudretinin insanın fiilleri ile ilgisi problemiydi. Mu'tezilîlerin bu konudaki çözümü hep kolaycı olmuştu. Bizzat Eş'arî'nin, insanların iradelerini istedikleri gibi kullanabildiklerinden dolayı, uhrevî mükâfatlarını kendilerinin hakettiğini öne süren Mu'tezilî hocasına (baba el-Cubbâî) şu üç kardeş misaliyle karşı çıktığı söylenir: birinci kardeşin, uzun bir ömür sürdüğü ve çok hayır yaptığı için Cennet'te yüksek bir makamı vardır; daha düşük bir makamda olan ikinci kardeş ise genç yaşta ölmüş olmasından ve kardeşi kadar hayır yapmaya fırsat bulamamış olmasından yakınırken, Allah daha düşük makamdaki kardeşin uzun yaşamış olsaydı günaha gireceğini önceden bildiğini bildirir. Bunun üzerine üçüncü kardeş Cehennem'den seslenir: "O halde Allah niçin beni çocuk yaşta öldürmedi?" der.

Şu kadarı var ki, sıradan mantık sınırları içinde, Allah'ın mutlak Kadîr ve mutlak Rahîm olduğunu göstermek mümkün değildi. Hiç açıklamasız ve tevilsiz, herşeyin Onun iradesiyle olduğunu söylemek daha gerçekçi oluyordu. Ancak, aynı zamanda, vuku bulan her olayı Allah'a vermek de doğru olmazdı. İrade sahibi bir insanın fiili ile bir taşın düşmesi arasında bir ayırım yapılması gerekiyordu. Eş'arîler bu probleme buradaki manevî durumu basitçe tanımlayarak çözüm getirmeye çalışmışlardı. Öncelikle hayır ve şerri Allah'ın iradesi belirlediği için, Allah'ın sadece insanlar için koyduğu bu ayırımı esas

alarak Allah'ı yargılamak (ya da Allah'ı temize çıkarmak) insanlara düşmezdi. Özelde, insanların sorumlu tutulduğu şeyler, tamamen Allah'ın iradesine bağlıydı. Dolayısıyla, insanın sorumluluğu, kimi Mu'tezilîlerin söylediği gibi, insanın kendi fiilinin yaratıcısı oluşundan kaynaklanıyor değildi—yaptığı tercihe binaendi; zira bütün fiilleri doğrudan doğruya Allah yaratıyordu, fakat bazı fiillere kulun kendi cüz'î iradesi taalluk edince *(kesb)* Allah yarattığı o fiillerde kulu irade sahibi kılıyor ve sorumlu tutuyordu.

Fakat bu meselenin daha teorik ve aynı zamanda tek Allah inancının tarih ve tabiat görüşünün temel bir yansıması olan bir çözümü, Eş'arîlerin geliştirdiği varlık teorisinde yatar. Bu teoriye göre, kâinat kendilerine özgü birtakım arazları olan, kendi hareketlerini ve etkilerini kendi tabiatlarından alan varlıklardan oluşuyor değildi. Bu, Allah'ın mutlak iradesine ek olarak aracı sebepler varsaymak olurdu. Aslında, kâinat zamanda ve mekânda belli konumlarda yer alan bölünmez noktalardan (yani atomlardan) oluşmuştu; bu atomlar arasındaki tek süreklilik, Allah'ın iradesiydi ve Allah her atomu her an yeniden yaratıyordu. Eğer birşey belli bir zaman süresince varlığını sürdürüyorsa, Allah o süre içinde o eşyaya tekabül eden atomları her an yeniden yaratıyor demekti. Atomlardaki belirli süreklilik ve kombinezonlar sadece Allah böyle irade ettiği için öyleydi; hiçbiri zorunlu değildi.

Böyle bir kâinatta, şüphesiz, mucize diye birşeye yer olamazdı. Sadece Allah'ın normal yaratılış tarzında birer istisna olarak harikulâdelikler olabilirdi —ki, sonuçta bunlar da, herhangi bir olay gibi "ilâhî âdet" idi; ya da, aslında herşey birer mucizeydi— yani Allah'ın kudretinin doğrudan taalluku ile oluyordu. (Bu yüzden, Eş'arîler peygamberlerin vâki mucizelerini kabul ediyor, fakat aynı zamanda böylesi harikulâdeliklere fazla ağırlık vermekten kaçınıyorlardı; delil olarak gösterilmiş mucizeler için de, o mucizeye ilişkin kesin ve açık bir vahiy istiyorlardı —öyle ki sonuçta mucize vahye delil olacakken, vahiy mucizenin delili oldu. Bu da, sonuç olarak, bir peygamberi tanırken, gösterdiği mucizelere değil de, getirdiği vahye bakılmasını sağladı). Böyle bir kâinatta, aynı şekilde, insanın fiilleri de organik dahilî bir sebep-sonuç münasebetine bağlanamazdı; onlar da, en az diğer varlıklar gibi, Allah'ın mahluku idi. Ancak Allah, dilediği fiile dilediği keyfiyeti—iyi, kötü; hayır, şer—verebilirdi. Son olarak, böyle bir kâinatta tek güvenilir bilgi, tarihsel olan bilgiydi— ve hakikatın bilgisi, tarihsel anlarda gizliydi. Gerçek bilgi, ne olursa olsun, görünür bireysel olayların bilgisiydi. Bütün genellemeler, ne kadar yararlı gözükseler de, tehlikeliydi; ve böylesi genellemelerle hayata ve kâinata dair hakikatlere asla varılamazdı.

Bu tür kelâm tartışmaları, ateşli bir şekilde (ve kimilerine göre belki de felsefî biçimde) anti-Filozofikti yani, Felsefe-aleyhtarıydı. Bununla beraber, tüm kelâm okulları, birçok, hatta belki de pek çok fıkıh âlimlerince ve genel-

de şeriat-eksenli düşünenlerin tutarlı olanlarınca, uzun süre şüpheyle karşılandı. Tâ Yüksek Halifelik Döneminin sonrasına kadar, kelâmın çoğu uleманın gözünde ancak şeriatten sonra ikincil bir konumu vardı. Nazarî genellemelerin sonunun, yukarıdaki atomcu analizin de gösterdiği gibi, aslında bir yere varmadığı doğruysa, o halde bunca nazariye neyin nesiydi?

6

EDEB: ARAP EDEBÎ KÜLTÜRÜNÜN GELİŞİMİ, 813-945 civarı

Şeriat-eksenli düşünen kesimin ve genel olarak dindar olarak bilinen müslümanların sarayla olan ilişkilerinde ihtiyatlı olma eğilimi göstermelerine ve hatta şahsî olarak sarayın himayesine dayanan Feylesofların bile genellikle sarayı ziyadesiyle hakir görmelerine rağmen, saray yine de bir bütün olarak İslâmîleşmiş toplumun en üstünde bulunmaya devam etti. Yüksek kültürün pratikte öngörülen bütün cereyanlarının siyasî, sosyal ve hatta büyük ölçüde iktisadî bağlamlarını belirleyen en etkili kararların alındığı yer, burasıydı. Yeni kültürel canlanmayı da kapsayan barış ve refah, merkezî hükûmete ve onun mutlakiyetçiliğine dayanıyordu.

Fakat bu mutlakiyetçilik sırf askerî kudrete değil, kendisini meşrulaştırabilecek kültürel beklentilere dayandı. Bu, güçlü olduğunda sadece ondan yararlanmak ya da zarar görmekten ziyade, zor zamanlardaki düşüşünde onun ihyasına çalışmaya ve sendelediğinde onun yerini alabilecek birşeyler aramaya sevkedecek zihnî alışkanlıklar gerektirdi. Yalnızca bu şekilde, muhalefet ciddî geçici mağlubiyetleri telâfi etme şansına sahip olabilirdi. Böylesi zihnî alışkanlıkları sürdürmek için, mutlakiyetçilik şer'î ulemadan gelen gönülsüz kabule pek dayanamazdı. Mutlakiyetçilik, ağırlıklı olarak, daha geniş olan toprak sahipleri tabakası ile, resmî görevlileri kendilerine çeken zengin tüccarlarla beraber, geniş bir resmî görevliler ve bürokratlar sınıfının tavırlarına dayanmalıydı. Böylesi kişiler en büyük siyasî ümitlerini, problematik bir kapsayıcı adalete değil (ki bu yolla gerçekten kitlelerin seviyesine inebilirlerdi), şanslı bir şekilde bir köşeyi kapmış olanların güvenliği —ve bunlar için iyi hayat teşkil eden hayli kültürlü bir yaşantı— için gerekli olan iyi düzeni teminat altına alması gereken daha gerçekçi bir sisteme bağladılar.

Kâtipler, yani idarî yazıcılar, Yüksek Halifelik Döneminde daha önceki meslektaşlarından, hatta daha önceki İslâmî zamanlardakilerden ve galiba

özellikle Sâsânîler zamanındakilerden farklılaşmışa benziyor. Bu değişiklik, tarımsal düzende mahallî kökleri olan eski İran aristokrasisinden daha az münhasır biçimde ve Arap aileleri ile yakınlarda yıldızı parlayan muhtedilerden veya tüccar sınıfı ile diğer şehirli unsurlardan—ki, bunların bürokratik çalışmaları ve hayli masraflı olan sosyal mevkileri dışında, pek az ortak yönleri vardı— daha bağlantısız biçimde gerçekleşti. Böylesi bir idarî ve kültürel elit, sadece şehir-kökenli değildi; aynı zamanda kozmopolit bir görünüşe sahipti. Bunlar ulemanın ideallerini tanıdılar, fakat pek ciddiye almadılar ve Feylesofların ideallerini sadece birkaç kişiye hitap eden bir özellik olarak addettiler. Kültürleri, edep, yani saray ile taşradaki merkezlerde ortaya çıkıp gelişen ve daha geniş çevrelerde taklit edilen zerafetli yaşam tarzı başlığı altında özetlenebilir. Şeriat-eksenli düşünenler tarafından kabul ettirilmeye çalışılan sınırlamalardan bağımsız biçimde, mutlakiyetçi geleneğe sağlam destek sağlayabilecek kalıcı beklentiler kalıbının bulunması gereken yer, işte bu kültür içindeydi.

Sarayda temerküz eden edep kültürünün, kendisine geçici bir izzetin ötesinde birşeyler sağlayan ciddî zaferleri vardı. Modanın belirlendiği yer saraydı. Kültürün, şer'î ulemanın ve Feylesofların, hemen hemen tamamen ihmal ettikleri entellektüel ve estetik boyutlarında, en yüksek seviyede başarı gösteren yer, saraydı. Dokuzuncu yüzyılın başında, daha halife Me'mun dönemi sona ermeden, bu kalıplara da, bütün müslüman memleketlerinde yeni dinî bağlılık olarak kabul edilen yeni bir klasik şekil veriliyordu. Zarif yaşamın daha sınırlı bütün eski gelenekleri yeniden ortaya çıktılar. O kadar ki, Sâsânî sarayında hüküm süren zarif yaşam geleneği bile yavaş yavaş gün yüzüne çıktı. Bu yeni kültürel gelenek, hükûmetin prestijini ve onunla beraber bütün toplumun istikrarını teminat altına alma yükümlülüğünü de üstlendi.

Bu mertebede, mutlakiyetçiliğin kendini devam ettirmede nihaî olarak başarısız olması, edep kültürünün ona kalıcı bir temel tesis etmedeki başarısızlığına atfedilebilir. Halifeliğin prestiji, bir temelin inşa edilebileceği bir mühlet tanıdı. Fakat Me'mun'un saltanatı sona erdiğinde, bu mühlet bitiyor gibiydi. Edep kültürü, belli handikaplar altında, güçlükle işgördü. Herşeyden önce, temel müslüman cemaatî bağlılığı dışındaki kültürel norma ciddî atıflar yapılmadan inşa edilmek zorundaydı.

DAHA ESKİ GELENEKLERDEN KOPMA

Avrupa'da, Hindistan'da ve Konfüçyüsçü Uzak Doğu'da, Mihver Çağının klasik dilleri ve kültürleri, modern zamanlara kadar çalışılmaya ve esas olarak mahallî yüksek kültürel hayatı etkilemeye devam etti. Fakat Nil'den Amuderya'ya kadar olan bölgede,.çivi yazısı zamanlarından bu yana, tek bir yazılı gelenek yoktu. Her bir konfesyonel cemaatin kendi geleneği vardı ve

benzeri şekilde müslüman cemaat de kendi geleneğini kurdu. Bu gelenek daha eski geleneklerin temelleri üzerinde kuruldu; fakat yeni dil ve yeni dinî sadakat içersinde tecrübe olunan kendi yaratıcı cereyanlarına yöneldi. İslâmîleşmiş kültürel arkaplan içindeki merkezî unsurların (diğer çekirdek alanlarda olduğu gibi) temel zemini, anavatanı olan —İran-Sâmi toprakları— idi; fakat kadim İran-Sâmi kültürlerinin mevcut dökümanları üzerinde artık pek çalışılmadı. Sadece Gılgamış destanı gibi çivi yazısı klasikleri unutulmakla kalmadı; nübüvvet geleneğinin büyük eserleri bile —unutulmadıysa da— en azından ihmal edildi. Mihver Çağın ve daha sonrasının kültürel başarılarının çoğu bile, büyük nisbette, yalnızca zorla İslâmîleştirilmiş bir şekilde devam ettirildi.

İLK KLASİK ARAP EDEBİYATÇILARI

Altıncı ve Yedinci Yüzyıllar:	İslâm-öncesi Arap şiiri— klasik 'kaside' üslûbunda şiir inşad eden Arap şâirleri İmriu'l-Kays, Tarafe, Zuheyr ve diğerleri; bu yüzyıllar önemli Sâsânî ve Bizans kültürel çağlarıdır.
Sekizinci yüzyılın başı	: Emevî şairleri Cerîr, Ferezdak ve Ahtâl; gazel (aşk şarkısı, genelde lirik) üslûbunun yükselişi, Ömer b. Ebu Rebîa, (ö. 719)
760 civarı	: İbn Mukaffâ'nın ölümü; Farsça eserlerin mütercimi, halifenin danışmanı ve nesir yazarıydı.
815 civarı	: Ebu Nuvâs'ın ölümü; yeni üslublar kullanan bir saray şairiydi. Eski şiire saldırırdı.
828 civarı	: Esma'î'nin ölümü; Arap gramercisi, sözlükbilimci ve eski Arap şiirleri derleyicisi.
845 civarı	: Ebu Temmâm'ın ölümü; eski Arap şiiri derleyicisi. Hiç kimsenin himayesine müracaat etmeksizin eski şiiri taklit eden bir şairdi.
869	: Câhiz'ın ölümü; Mu'tezile ilahiyatçısı ve Arap nesrinin üstadı.

889 : İbn Kuteybe'nin ölümü; gramer bilimcisi, ilahiyat ve edebiyat münekkidi, edebin ruhuna sadık nesir yazarı, yeni şekillerin ılımlı temsilcisi.

892 : Belâzurî'nin ölümü; muhaddis, Arap fetihlerini yazmıştı.

923 : Taberî'nin ölümü; usta müfessir. İslâm-öncesi ve İslâmî dönemler hakkında 'hadis'e dayanan bir tarih kaleme aldı.

951 : Coğrafyacı İstahrî'nin ölümü; Belhî'nin (ö. 934) çalışmasından yararlanarak dünyanın bir tasvirini yapmıştı.

956 : Mes'udî'nin ölümü; çok gezen ve allâme bir yazar, "felsefî" tarihçi.

965 : Mütenebbî'nin ölümü; Eski Arap üslûbunu kullanan büyük şair. Şiirde kinayeyi kullanmanın en mükemmel örneği.

İslâm tarafından sağlanan devamlılık içinde bu kopma (daha küllî bir ölçüde) neredeyse çivi yazısı geleneğinin terkedildiği zamandan beri Nil ile Amuderya arasındaki bütün yazılı gelenekler tarafından yapılagelen böylesi kopmalara karşı bir cevap teşkil etti: tek-tanrıcı özgünlüğü içinde, her bir dinî cemaat, yanlış olduğu gerekçesiyle kendi dışındaki kültürleri reddetme eğilimi gösterdi. Muhtemelen bazı müslümanlar arasında, en azından Pehlevî Sâsânî kültürünü reddetme tavrı içinde, tarımsal aristokratik geleneğe karşı güdülen belli bir husumet söz konusuydu. Fakat müslümanlar, nihaî olarak tek-tanrıcı dinî taleplerin daha popülistik ve ahlâkî olanlarının hatırı sayılır bir dereceye kadar İslâm'da, özellikle onun şeriat-eksenli şeklinde icra edilmesi sebebiyle, kültürel devamlılıkta, daha önceki gruplarınkinden daha etkili ve daha kapsayıcı bir kopma vücuda getirebildiler. Bu, evvelâ, İslâmîleşmiş toplumu geçmişinden ayıran ve neticede tamamen İslâmîleşmiş bir medeniyetin müstakil varlığını teminat altına alan dinî talepleri karşılamaya yönelik bir gayretti. Bunun içindir ki, bu taleplerin, bir bütün olarak bu medeniyette diğer bütün geleneklerin —her ne kadar bu medeniyetin muhtevasına renk vermenin ötesinde yapabilecekleri fazla birşey olmamasına rağmen— meşruiyetinin kabulü veya muhafazası bakımından anahtar bir konumu vardı. Meşruiyetin korunması noktasında, her hâlükârda bir azınlık tarafından taşınan ve düşünce sapmalarına konu olabilen yazılı bir gelenek, tek başına zayıf düşebilirdi. Grek, Süryanî ve Pehlevî geleneklerinin yeni cemaatte birer kültürel otorite olarak meşru bir statü kazanmalarına bile mani olan

unsur, bu üç geleneğe dair güçlü bir dinî yabancılık hissiyatı duyulmasıydı. İslâm, daha eski geleneklerin en faal olanlarının cemaatî ideallerini, sadece bu gelenekleri yabancı bulan özgünlüğün inşasında kullandı.

İslâmî özgünlüğün en baştaki kurbanları, diğer İbrahimî dinî geleneklerdi. Zaten Hz. Muhammed (sav) hıristiyanları ve yahudileri kendilerine gönderilen mesajı yanlış yorumlamakla itham etmişti. En azından, Kur'ân'a göre, hıristiyanlar manastır hayatı başta olmak üzere, Allah'ın kendilerine hiç yüklemediği ilave yükümlülükler icat ederek kendilerine özgü bağlılıklar içine girmişlerdi. Daha kötüsü, onlar (ya da onların çoğu) Allah yanında, Hz. İsa ve Meryem'i de ibadet edilecek varlıklar haline koymakla, onları yanlış yorumlamış oluyorlardı. Yahudiler de, aynı şekilde kronik katı kalplilikleri sebebiyle kendilerine ilave külfetler getirmişlerdi. Ve Hz. Muhammed'in zamanındaki yahudiler, üstüne üstlük Hz. Muhammed'in misyonunu destekleyen yazılı delillere sahip oldukları halde, kendileri dışında hiç kimsenin ilahî lütfa mazhar olmasını hazmedemeyen kıskançlıkları sebebiyle bunu gizlemişlerdi. Müslümanlar böylesi gizli düşmanlarla arkadaşlık yapmak zorunda olmayacaklardı. Yine de Kur'ân'da onların kitaplarının toptan reddedilmesini gerektiren hiçbir şey yoktu.

Bununla birlikte, din-eksenli düşünen kesimin ilk temsilcileri arasında, bu telmihlerden hareketle, genel olarak Kitab-ı Mukaddes'e muhatap olan iki halkın—yalnızca Hz. Muhammed'in (sav) yaşadığı Arabistan'daki temsilcilerinin değil hepsinin—kapsamlı biçimde kınanması yönünde bir tavır geliştirildi. Bunlar öncelikle kendi kitaplarının bazı pasajlarını saklamış, diğerlerini tahrif etmiş veya ilavelerde bulunmuş; böylece suiistimale girmişlerdi. İkincisi, onların bilgili kesimi herşeye rağmen (aynı kutsal kitaplardan) Hz. Muhammed'in geleceğini anlamış ve gelişinin işaretlerinin farkına varmışlardı. Fakat kıskançlıkları sebebiyle yine de hıristiyanlar ve yahudiler onun peygamberliğini kabullenmeyi reddetmişlerdi. O zamanlar iradî olarak Hz. Muhammed'i (sav) ve Kur'ân'ı reddeden ve itaatsizliklerini nesilden nesile sürdüren Ehl-i Kitap, İslâm'ı reddedişinde yalnız ihmalkâr değil; aynı zamanda suçluydu da. Eğer onlara müsamaha edilirse, bunun sebebi kısmen hataya düşen kullar olmaları değildi; sadece ve sadece aklın idrak edemeyeceği sonsuz keremiyle, Allah'ın böyle emrediyor olmasıydı. Binaenaleyh, her bir müslümanın tanımayı taahhüt ettiği daha önceki peygamberler hakkındaki bilgi kaynağı olmaktan uzak olan kitaplardan, gerçek vahyin —tıpkı onlar arasında olduğu gibi— küfür katkılarıyla karışacağı gerekçesiyle sakınılacaktı. Bu karışıklık söz konusu kitapları, mevcut halleriyle beşer aklının mahsulü olan kitaplardan bile daha tehlikeli kılıyordu. Tevrat ve İncil'lerdeki değerli herşey, ilk muhtediler tarafından müslümanlara getirilmişti; ama bu kitaplar hakkında, yalnızca rivayet edilen hadislere güvenilmesi gerekiyordu.

Şeriat-eksenli düşünen gayretli müslümanlar, gayrimüslim zımmîler üzerindeki, çoğu Hz. Ömer'e (ra) kadar dayandırılan sembolik kısıtlamaları —belli aşağılayıcı elbiseleri giyinmeleri, kendi dinî kimliklerini bildiren alâmetler takınmaları, yeni mabetler inşa edememeleri gibi— memnuniyetle ortaya çıkardılar; Mütevekkil gibi sonraki halifeler de, pratikte bunu kabul ettirmek için bazı gayretler gösterdiler. Zımmî cemaatler eridikçe, popüler müslüman hassasiyeti azınlıkları aşağılama noktasında daha bir karar kılıyordu. Fakat en kaçınılmaz kısıtlamalardan birisi de, müslümanların kendi üzerlerinde olanıydı: yahudilere rağmen hâlâ İbranice Kitab-ı Mukaddes'i okuyabilen hıristiyanların aksine, daha tutarlı bir şekilde cemaatleşen müslümanlar, bunun yanı sıra Kitab-ı Mukaddes'i tanımaktan tamamıyla mahrum kaldılar. Yüksek Halifelik devirlerinde ise kendilerini hıristiyan meslektaşlarıyla yakın ilişki içinde bulan bir grup entellektüel müslüman, Ahd-i Cedîd'in bazı kısımlarını tercüme yoluyla okuyarak hıristiyan inançlarına dair ciddi bir kritik geliştirmeye muktedir oldular. Fakat böylesi gayretler marjinal kaldı. İslâm'ın topyekün gelişiminde pek makes bulamadı.

Bunun içindir ki, Kitab-ı Mukaddes gibi çok açık bir şekilde hürmet edilen klasikler bile —hıristiyanî gelişimi yanında, İbranî nübüvvet geleneğini de kapsayan bir külliyat— müslümanlarca, temel olarak, muharref ve sıklıkla efsanevî parçalar olarak biliniyordu. Bu, —her yeni neslin aslî ilham kayıtlarıyla doğrudan karşılaşmasını sağlayan— etkisini dolaylı da olsa edebî bir gelenekten ziyade, sosyal kalıpların gayrişuurî devamlılığı yoluyla gösterdi.

Dinin münhasıran tehlikede olduğu sahalarda, devamsızlık daha az çarpıcı olabilirdi. Fakat bu geleneklerin en önemlisi bile, hiçbir zaman evrensel bir hayatiyet kazanamadı. İslâm'ın kendisinden ayrı olarak "edib"in kültüründe dört ana gelenek bilinçli bir rol oynadı. "Edip", Mudarî Arap dilinin ve bunun sözde taşıyıcıları olan saf deveci Bedevîlerin asaletiyle ilişkili olan belli bir Arapçılığın tamamıyla bilincindeydi. Ayrıca bu, teoride, Yemen'in eski yüksek kültürüyle de ilişkiliydi. Fakat uygulamada, periferik efsaneler yoluyla hayatiyetini sürdürebilenler hariç, bu kültürün hiçbir şeyi devam etmedi. Edip, Sâsânî sarayının ve Hz. Muhammed'in (sav) doğduğu zamanlardaki hükümdar Nûşirevân'ın haşmetiyle ilişkili olan İranlıcılığın da farkındaydı. Bu farkedişin esaslı bir etkisi oldu. Edip, çeşitli Aramî dilleriyle nakledilegelmiş ve Sâsânî günlerinde bile daha aşağı mevkidekilerle ilişki içinde olan Sâmi geleneğini açıkça reddetti —oysa, dinî olsun veya olmasın, Arap yazı kalıplarının çoğu, zımnen Aramîceden devşirilmişti. Son olarak edip, eskilerin bilgeleriyle ve (hıristiyan günlerinden beri de) putperestlikle ilişkili durumdaki Helenik geleneğe gelince, kararsızdı.

Grek bilim ve felsefesi (tercümelerle), en azından Nil-Amuderya arasındaki bölgede daha önce ulaştığı derecede, evrenselliğini sürdürdü; Müslüman Feylesoflar bu süregelen geleneğin ve onun diğer geleneklerle olan diyalogu-

nun hareket noktaları olarak, tam anlamıyla eski yazarların yerini alamadılar. Fakat bu gelenek nihayette büsbütün Helenik değildi ve güdük hali bile, bir dinî cemaat olarak İslâm'a, daha önceki bazı cemaatlerden daha yabancıydı; İslâmîleşmiş kültürde, katiyyen asıl entellektüel sâiki teşkil edemezdi.

Müslüman Arap kültürünün İslâm-öncesi mirasının kalbi, çeşitli bakımdan, Bereketli Hilal'in Sâmi Aramî geleneklerinden beslendi. Fakat İslâm, İbrahimî nübüvvet geleneğinin gelişimini temsil eden bir din olduğundan, bu, özellikle dinî geleneğin çeşitli cihetlerinin doğrusuydu; ve yine din dairesinde daha eski miraslara doğrudan atıfta bulunma tavrı bastırıldı. Aramî dillerinin seküler edebiyatı, Felsefe geleneğini tecessüm ettirdiği şekilleri hariç, cemaatçı bir üslup taşıyan dinî edebiyatla mukayese edildiğinde, nisbeten önemsiz gözükebilirdi. Bu edebiyat, bir model olarak hizmet etti —bu örnek oluşun hacmini genellikle dinî olan, yaşayan Aramî ve Süryanî edebiyatı temelinde muhakeme etmek zordur; fakat imtiyazlı çevreler tarafından köylülerin mirası olarak küçümsendiği bir vâkıadır. (Yine de kalıcı gelenek onu Hz. Âdem'in ve daha önceki peygamberlerin dili yapıverdi.)

Pehlevî dili, bununla birlikte Sâsânî yönetici sınıfının ellerinde, bütün boyutlarıyla zengin bir kültürel dil halini almıştı. Mazdekîlerin dinî kitapları hıristiyanların ve yahudilerinkinden bile daha çok aşağılandı; ve onlardan sakınıldı. (Kur'ân'ın illâ bu kınamayı yapacaksınız diye bir talimatı olmamasına rağmen), bu kitaplar açıkça yanlış olarak görüldüler ve bunlara sadece bakanların bile İslâm'a ihanetinden şüphe edildi. Fakat tabiî bilimler yanında tarih ve edebiyat çalışmaları, kolayca bir tarafa atılamazdı. Ayrıca, geçmişin mutlakiyetçiliğini meşrulaştırmada destek sağlayan da, bu Pehlevî gelenekti. Bizzat hilâfet devleti adına bazı müslümanlar, bu devletin kültürel standartlarına müracaat ettiler. Bunun sebebi beşeri açıdan onun üstüne çıkamayışları ve sosyal zaruretler idi. Burada, müslüman inhisarcılığı daha mahirâne işgördü.

Müslüman kültüründeki Arap unsurlarını baştan başa değersizleştirme maksadıyla ortaya çıkan bilinçli bir hareket, en azından başkentte yalnızca sınırlı bir başarı kazanabildi; gerçekte, Arabistan'ın Arap olmayan güney kıyılarında ve hatta Mısır'da olduğu gibi, Bereketli Hilâl'de de geniş yığınlar Arapça'nın lehçelerini popüler aile dili olarak kabullenme yolundaydılar; ve Arap dilinin Arap mirası içinde iftihar edilecek bir unsur olması, Aramî dilleri konuşan ve istihzâ ile "Nabatîler" diye adlandırılan (genellikle daha kırsal ve daha arkadaki unsurlara reva görülen aşağılamayı arttırdı. Fakat başka yerlerde, sıradan aile dili, Arapça dışında bir dil olmaya devam etti. İslâm'a girmekte olan insanlar, kendilerini Araplarla böylesine aynîleştiremezlerdi. Buralarda, kültür anlayışı, müsbet veya menfî, günlük hayatın gerçekleriyle pek o kadar ilgili değildi.

Özelde, İran dağlıklarında İranî diller hâkimdi ve platonun büyük bir bölümünde konuşulan lehçeler, herkes tarafından kabul edilebilir ortak bir

Farisî edebî dili meşrulaştırmaya yetecek kadar birbirine yakındı. Bu, Pehlevî dili idi. Fakat edebî Pehlevî dili, özellikle Sâsânî imparatorluğunun daha içlerinde kalan zirai İran topraklarının en önemli edebî unsurları olan rahipler ve de bürokrasinin katipleri tarafından kullanılmaktaydı; ve tüccarlar gibi diğer sınıfları sinirlenmek zorunda bırakan, diğer kesimlerce paylaşılması kabil olmayan biçimsiz bir şekilde yazılmaktaydı. Dahası, iş o raddeye geldi ki, her dinî cemaat kendi edebî dilinden ayrı olarak, cemaatin kutsal yazılarıyla beraber, kutsanan kendi özel alfabesini kullanıyordu. Pehlevî dilinde değil de Arapça eğitim gören Farsça-konuşan müslümanlar kendi Farsçaları için Pehlevî alfabelerinden ziyade Arap harflerini kullanmaya başladıklarında, fikir hem dindarâne, hem münasip olduğu için çabucak taraftar topladı. Yüksek Halifelik sona ermeden Farsça, bir müslüman tarafından yazıldığında Pehlevî dilindeki gibi değil, Arap karakterleriyle ifade olunan ve tesadüfen, edebî Pehlevî dilinin standartlaşmasından beridir konuşma dilinde olduğu gibi, telaffuz ve gramerdeki (çok yaygın olmayan) değişikliği yansıtan yeni bir biçimde yazılıyordu. Özellikle Horasan'da Fars kökenli bir emîrler hanedanı idaresinde (Sâmânoğulları) bu yeni Farsça, edebî maksatlarla, özellikle şiir için sağlamlaştırılıyordu.

Fakat sonuçta Farslıların bile eski Pehlevî dili için özel eğitimden geçmeleri bir zaruret halini aldı. Pehlevî edebiyatı bütün Yüksek Halifelik Dönemi boyunca bazı Farisî müslümanlar tarafından okunmaya devam etti; fakat onu öğrenmenin zorlukları, şikayetleri arttırdı. Pehlevî dilinden bir kısım eserler yalnızca Arapça'ya değil, daha sonraları yeni Farsça'ya da çevrildi; fakat yine de, yeni Farsça'nın, Pehlevî dilindeki malzemelerin belli bir uyarlama olmaksızın nadiren uygun hale getirildiği müslüman bir atmosferde renklendirilmiş kendine özgü gelenekleri vardı. Dolayısıyla müslüman Farslılar kendilerini dil açısından Pehlevî geçmişten kopardılar. Ve müslümanlık öncesi Farsça'dan ziyade, müslüman Arapça'ya yakın edebî standartlara uyarladılar.

Grekçe'nin aksine, Pehlevî gelenek, genel kabul gördüğü sahalarda İslâmîleşmiş yazılı geleneklerin büyük bir bölümüne, özellikle saray ve edebiyat hayatının doğurduğu *edeb* çerçevesinde ilham kaynağı oldu; böylelikle etkisi altındaki nüfusu tedricen genişletti. Fakat bunu kendi şeklinde değil, yeni şekillerde gerçekleştirdi. Pehlevî dili, Grekçe gibi, ister orijinal ister tercüme yoluyla olsun, eğitim görmüş bir kişinin onun klasiklerinden haberdar olmasını gerektirecek kadar güçlü bir kurum tesis edemedi; ve Grekçe'nin aksine, Farslılar arasında bile (birkaç adaptasyon tercümenin dışında) Mazdekîler arasındaki dinî maksatlar hariç, Yüksek Halifelik Döneminde pek uzun yaşamadı.

Bütün bunların neticesi şuydu: Avrupa'nın, Çin'in ve hatta (Veda'lar ve Upanişadlar gibi eserlerin Şaivizm ve Vaişnavizm'inkinden çok farklı bir ru-

hu yaşattığı) Hindistan'ın bile aksine, İslâm dünyasının Mihver Çağdaki konfesyonel-öncesi dönemlerin büyük beşerî eserleriyle doğrudan çok az teması olacaktı. Bir eserdeki, İbrânî Krallar Kitabı'nda—Hz. Davud kıssası gibisinden— işe yarar beşerî muhteva, müslüman sadakatini gerektiren klasiklerin hepsinin hatırına, bundan hariç tutuldu. Feylesofların hemen hemen esoterik karakterli denilebilecek geleneği bir kenarda tutulursa, cemaatin ve onun vahyedilmiş menşeinin önüne geçen hiçbir klasik miras sözkonusu değildi. (Tamamıyla unutulmayan İslâm-öncesi Arap şiiri, Niebelungenlied'in Latince'yi bir tarafa iten Alman kültürüne yapabildiğinden daha ciddi bir rol icra edemezdi). Bölgedeki popülizmin cemaatçı temayülü meyvesini verdi. İslâmîleşmiş kültürün Ökümen'de benzeri olmayan bu hususiyeti, belki de manevî açıdan onun nisbeten zayıflamasına sebebiyet verdi. Fakat tek başına kendine yeter bir güce ve kültürel bütünlüğe de sebebiyet verebilirdi —ki bu, daha sonraki yüzyıllarda İslam toplumunun ne mahallî kökleri kaybetme, ne de çok genişleyen bir cemaatin tüm mensupları arasındaki dayanışmanın yok edilmesi gibi büyük tehlikeler yaşamadan tüm yarımküreye yayılmasına izin verecek bir güç ve bütünlük idi.[1]

BİR EDİBİN YETİŞMESİ

Bu esnada, İslâm âleminin kültürel kaynakları bir araya getirildi ve sarayın edeb kültüründe odaklandı. Edib, yani edeb sahibi, toplumun süsü olan çeşitli ve parlak bir dizi marifete sahip olan adamdı. Güçlü bir monarşi tarafından teminat altına alınan kamu düzeni ile beraber, bu marifetlerden istifade eden imtiyazlı kesimin hayatı, kâm alınan, güzel bir hayattı.

Eğer insan hayatının keyfiyeti hakkında hüküm vermede esas alınan kriterlerin iki kutbu arasında bir ayrım yapılacaksa, bunlardan birincisi insanlar arasındaki ahlâkî ilişkilerin diğer herşeyden önemli olduğu kutup; ikincisi ise belli bir nüfusun küçük bir kesimi için geçerli olmasıyla beraber, öğrenmenin, sanatın, zerafetin ve beşerî kaynakları değerlendirmenin mükemmeliyeti ile

1. Yüksek kültürün daha önceki dillerden Arapça'ya geçiş süreci hakkında, genellikle Sâsânî zamanlarındaki birkaç geleneğin durumuna dair bilgi sağlama amacına yönelik yeterli çalışmamız yoktur. Eski Yunanca'dan geçiş hakkında (yalnızca tabiî bilimler ve metafizikle sınırlı olmayan) bir dizi çalışma var; özellikle Becker, von Grunebaum ve Kraemer'in çalışmaları zikredilmeye değer. Rudi Paret de bu konu hakkında yazmıştır; ki bu eser daima müracaata değer: *Der Islam und das griechische Bildungsgut* (Tübingen, 1950). (İngilizce'deki en kolay ulaşılabilir çalışma olan De Lacy O'Leary'nin *How Greek Science Passed to Arabs'* ının [Londra, 1949] O'Leary'nin diğer çalışmaları gibi hem bilgi, hem de değerlendirme hatalarıyla dolu olduğunu ve Arap bilimi üzerine yazan daha standart yazarların yazdıklarına herhangi bir ilave yapmadığını belirtmeliyim).

alâkadar olan kutuptur. Şeriat-eksenli düşünen kesim ahlâkçı kutba, edibler de hemen diğerine yerleştiler. Ediplere kalırsa, bir insanın hayatının bir değer ifade etmesi en azından bir dereceye kadar işlenmiş ve rafine hale getirilmiş olmasıyla ve servetin ve boş zamanın güzel bir tarzda kullanımıyla sağlanabilirdi. Bir müslüman bunu nadiren açıkça telaffuz etti, böylesi centilmence bir ideal, Aristo'nun etika'sında zımnen mevcuttu ve edipler arasında bütün felsefî külliyatın dışında —Arapça uyarlamalarıyla— en büyük itibarı kazanan Aristo'nun Etika'sıydı. Ulema İran-Sâmi arkaplanının ahlâkî ve popülist özelliklerine bakar ve onları yeniden şekillendirirken, edipler bu arkaplanın tam tersi özelliklerine baktılar ve kendi ruhlarına münasip düşen yeni bir kültür ürettiler.

Fakat hilafet devirlerindeki edebin Sâsânî devirlerindekilerden yalnız dil açısından değil, ruh açısından da farklı olduğu görülüyor. Edeb, —büyük ölçüde, korunmuş bulunan eski kurguyla hüküm verilecek olursa— açıkça, daha şehir-merkezli, daha kozmopolit durumdaki Sâsânîlere nazaran mahallî efsanelerden pek etkilenmemişti. Daha eski modelleri takip eden katipler arasından çıkan idealistler, edeb kültürünü doğum ve soy-sop'la ilişkilendirmeye çalıştılar ve birbirlerine türedi tüccarları küçümsemeyi öğrettiler. Fakat bu, sosyal hareketliliğin gerçeklerine karşı çıkmak demekti. Edeb artık Sâsânî üst sınıfının mütecanisliğini öngöremezdi; benzer şekilde, toprak-kökenli ve hilâfet iktidarına adanmış yeni bir tecanüs de üretemezdi.

Edeb; ister istemez, bir dereceye kadar belirli bir sınıfın, nihaî olarak halifenin otoritesine dayanan yöneticilerin ve resmî görevlilerin tarzı oldu. Edib'in özel mesleği, bürokratik yöneticinin katipliğiydi. Fakat edeb, işini yapan ve zamana uymak isteyen insanlar tarafından da istekle benimsendi. Edeb terbiyesi, prensip olarak bütün yüksek kültürün sentezini içeriyordu. Edeb, şeriat-eksenli öğretime ve onun gereklerine belli bir yer ayırdı ve ulemaya belli bir şeref verdi; buna karşılık bazı ulema sosyal taltif ve teveccühlere önem verdi, hattâ sarayda yer aldı. Felsefe bilgisine dair bazı değiniler, bir edib için kıymetli birşeydi. Fakat edeb'in kendine özgü yanılmaz bir ruhu vardı.

Edebdeki merkezî konum, Arap edebiyatının uhdesindeydi; özellikle diğer sanatlara benzemeyen şerefli bir konuma sahip olan şiir ve "secî"li nesrin uhdesinde. Konuşurken yerli yerine konulan bir kelime, yetişmiş kişiyi hayatta hiçbir şeyin getiremediği yerlere getirebilirdi; ki bunun en mükemmel örnekleri, hatırı sayılır sayıdaki üslupçu tarafından ortaya konuldu. Hepsinin ötesinde, edib, standart Mudarî Arapça'sına tam anlamıyla vâkıf olmalıydı. Güzel yazmak kadar, güzel konuşmak da, iyi terbiyenin ve insanlar arasındaki parlak ve zevkli ilişkinin ulaşılabilecek en nihaî noktasıydı. Bu, evvela, yalnızca Arap olmayanlar için değil, —anadili Kur'ân Arapça'sından (ve ikinci

olarak, zengin kelime kaynaklarından) zaten uzaklaşan—Araplar için de aranılan bir vasıf olan gramer bilgisi anlamına geldi. Bütün yazılı metin şekilleri ve tercihan konuşmalar için, doğru düşüncenin mümkün olan en zeki şekilde ifade edildiği bir lisana sahip olunması çok takdir gördü; ve bu parlaklık sahneyi, şatafatlı kaftanlar ya da çiçekli bahçeler gibi, hayli süsledi. Bu sebepledir ki, önceleri Kûfe'de ve özellikle Basra'da din-eksenli düşünenler arasında gelişen gramer disiplini, bir dünya ehlinin donanımının ayrılmaz bir parçası olarak, öylesine büyük bir sosyal önem kazandı.

Fakat edib, saf bir dil hâkimiyetine ilaveten, merak konusu her husus hakkında da birşeyler bilmeliydi. Her ne kadar muhteviyatı şâirâne değilse de, ideal resmî mektup, zarif bir üslupla kaleme alınmalıydı. Belli şahısların tarzları takdir kazanıp önce taklit edilen, daha sonra hâkim unsurlar haline geldikçe; standartlar yavaş yavaş daha da geliştirildi. Nihayet, bütün ciddi tezkerelerin secî'li nesirle ve nakaratlarla süsleneceği hükme bağlandı. Önemli bütün metinler şiir iktibaslarıyla çeşitlendirilmeli ve bilgi verilecek noktaları muğlak hale getirici referanslarla tasvir edilmeliydi. Ayrıca dindarca ılımlı bir hayat yaşamaya çoğu edib tarafından çok değer verildi; yine de, seçkin yaşam stiline (Amerikan otomobillerinin 'stil'inden bahsederkenki anlamından farklı) ve özellikle seçkin söz üretme stiline büyük bir şeref atfedildi. Edebe muktedir ve yüksek seviyeli edebe muktedir olduğunu gösterebilen herkese, saray toplumunda güzel fırsatlar temin edildi.

BİR EDİBİN BİLMESİ GEREKENLER: TARİH VE COĞRAFYA

İdeal olarak, tüm çalışma sahaları edeb kültürünü beslemeliydi. Fakat bazı ayrımlar yapıldı. Arapça konusunda yapılan çalışmalar ve (tarih dahil) şer'î hukukla ilgili çalışmalar bir daha tekrarlanmayacak olan olaylar ve şartlar (meselâ, Arapça grameri bile, başka birşeye değil, Hz. Muhammed (sav) zamanındaki Arapların konuşmasına dayanıyordu) hakkındaki tarihî bilgiye dayandıklarından, "geleneksel", "naklî" çalışmalar olarak adlandırıldılar. Kimi zamanlar ise, Arapça bilgisinin hepsinde özel bir rol oynaması sebebiyle, bunlara "Arapça çalışmaları" denildi. Bunlar tabiî bilimler gibi (prensipte) her zaman mevcut olan tecrübeye dayandırılarak geliştirilebilen; ve gerçekte, kültürün daha önceki dillerinde de çalışıldığı bilinen "aklî" ve "gayr-i Arabî" çalışmalardan farklı olduklarını göstermek maksadıyla, mukayeseye tâbi tutuldular. Tabiatıyla, edibler arasında en yüksek prestije sahip olan çalışmalar, "Arabî" çalışmalardı —dinî sebepler kadar, edebî gerekçelerle.

Dindar edib, ayrıca o zamana kadar teşekkül etmiş şekliyle, fıkıh hakkında mümkün olduğunca çok bilgi sahibi olmalıydı. Fıkıh bilgisi resmen sosyal düzenin temeli olarak görüldüğünden, hem fert olarak, hem de devlet

kâtipleri olarak, işe yarardı; aynı zamanda, dindarlığa da işaret ediyordu. Ayrıca, edibin tarih (ve coğrafya) hakkında da geniş bilgi sahibi olması gerekiyordu. Ve edib, kinayelerin yapılabileceği meşhur hikaye ve deyişleri de bilmeliydi. Tabiatıyla, özellikle sarayın selefleri konusuna da aşina olması gerekiyordu. Nihayet, tabiî bilimler hakkında birşeyler bilmeliydi. Fakat şiir hakkında daima çok bilgi sahibi olmalıydı. Bu bilgi, hem daha önceki gramerciler tarafından oluşturulan şiirsel kafiye kurallarını, hem de yeri geldiğinde göstermek için —mümkün olduğunca çok şiirin ezberde tutulmasını içermeliydi. Derlemeler, öğrenilecek konu hakkında ansiklopedik taramalar ve mevcut işe yarar kitaplar hakkında malumat veren kataloglar, edibin bunların hepsini beraberce muhafaza etmesine yardımcı oldu.

Edibin öğrenimi, sahası ne olursa olsun, hiçbir zaman, edebiyatın seçkin örnekleriyle olan ilgisinden ayrı tutulmadı. Edib meselâ biyoloji çalışırken, organizmanın yapısını öğrenmeye, onun hakkında söylenebilecek ilginç sözler bulup çıkarmak kadar çok ilgi göstermedi. Hayvanlar üzerinde bir risale, bir zooloji kitabından ziyade, Ripley'in *Believe It or Not* (İster İnan, İster İnanma)'sına benzer. Tartışılan hayvanlara edebî referanslar yapma yollarının estetik açıdan uygunluk arzetmesi, temel bir meseleydi. Bütün bilgiler, edebiyatı süslemenin ve zenginleştirmenin vasıtalarıydı.

—Her hususu canlandırabilecek etkileyici ve inandırıcı örneklerin çıkarılabileceği— tarih hakkında eserler kaleme alma, edibin düşünüşüne giren birkaç ayrı noktayı resmeden bir biçimler silsilesi içinde, popülerlik kazanmıştı. Edibler, tarihi, ulemâ tarafından kullanılan birkaç biçimde okudular. Bunların en önemlisi, Süryânî modellerinden devşirilen ve (Taberî'nin yaptığı gibi) isnadın ve İslâmî bir yönelimin ilavesiyle üzerinde bazı tadilatların yapılmasını mümkün kılar bir şekilde olayları yıl yıl anlatan vakâyinâmelerdi. Edipler için belki de en az önemli olan, özel şer'î ihtiyaçları karşılayan biçimlerdi. Yani sahabilerden bu yana gelip geçen nesillere göre, önde gelen müslümanların hayat hikâyelerini anlatan tabakat kitapları, ya da akidevî konumu belirleyen formüllerin kayda geçirildiği kelam ve akaid tarihi kitapları. Fakat edebî etkinin ya da saraya ait yönelişin daha belirgin olduğu diğer tarih çeşitleri, edeble daha yakın bir ilişki içindeydi. Meselâ, Arapların savaş günlerini anlatan hikayeler, bu olaya atıflar yapan şiir parçalarıyla bir araya gelerek, sözlü gelenekte muhafaza edildiler; ve (kaleme alınarak) tarih özelliğiyle olduğu kadar, şiirle de ilişki içinde, edibin ruh dünyasına girdiler. Bu eski Arap tarihindeki herhangi bir devamlılık, tabiî ki, şeriat-eksenli tarihte olduğu üzere Hz. Muhammed'in cemaatinin kronolojisi türünden değil, kabilevî şecere türünden bir devamlılıktı.

Eski Arap arkaplanından gelen bu menkıbeler tarihinin, nisbeten daha az önemi vardı. Kentsel bir yerleşimde en etkileyici biçimde önem kazanan

tarih, meliklerin tarihiydi. Coğrafî açıdan bölgeye uç bir noktada kalan Greklerin tarihi, öyle gözüküyor ki, geç hıristiyan kaynakları vasıtasıyla gelen tahrif edilmiş bilgiler hariç, çok az biliniyordu. Zaman bakımından uzak olan İbranî kültüründeki Kitab-ı Mukaddese dayalı tarih geleneği de, aynı şekilde, temelde, müslüman olmuş yahudiler gibi kişilerin, temelsiz sözlü rivayetleri yoluyla öğreniliyordu. Çok daha etkileyici olan ise, büyük kısmı yeni saray diline, Arapça'ya naklolunan Sâsânî tarihiydi. Bu tarihin odağı ne cemaatin gelişimi, ne de kabilevî akın ve savaşlar idi. Bu tarih, hepsinden ziyade, kahraman hükümdarların egemenliğinde odaklanıyordu. Bu hükümdarlar, eski İran mutlak monarşi anlayışına uygun olarak, şahıslarında sosyal düzeni bütünüyle somutlaştıran yüce şahsiyetler olarak sunuldular. İyi bir hükümdar kutsanmış bir çağ meydana getirirken, zayıf ya da kötü bir hükümdar felâket anlamına geliyordu. Bu tarih geleneği, Sâsânî nesir türünün diğer unsurlarının yanı sıra, yalnızca Arap öğretisine ve edebiyatına değil; müslüman Farisî dili yoluyla sonraki bütün İslâmîleşmiş edebiyat türlerine girdi.

Sâsânîlerin tarihe ilişkin tavırları, diğer kaynaklardan gelen tarih malzemelerini kapsayabilirdi. İran'ın Sâsânî geleneği ile Bereketli Hilâl'in Kitab-ı Mukaddes geleneği, İslâm-öncesi tarihin ana yapısını teşkil için, kolay olmayan bir işbirliğine sokuldular. Neticede kraliyet özelliklerini kazanabilecek olan ilk İran'lı kişi, Hz. Âdem'le aynîleştirildi; ve Hz. Süleyman, efsanevî İran'ın imparatorları gibi büyük bir imparator haline geldi. Fakat Sâsânî bakış açısı, tarih yazımındaki unsurların yalnızca biriydi.

Bu arkaplanlardan hareketle, ediblerin özel ihtiyaçlarına uygun İslâmîleşmiş tarih yaklaşımları geliştirildi. Saraycı bir yaklaşımın hâkim durumda olduğu tarihî malzemelerde bile, ulemanın taraftar olduğu "isnad" usulü görülebilirdi. Tarih konusunda çalışma yapmanın birkaç yolu, kendisinden genç çağdaşı Taberî'ye göre daha dünyevî bir bakış açısıyla yazan Belâzurî'nin (ö. 892 civarında) dikkatli çalışmasında ortaya kondu. Belâzurî [*Fütûhu'l-Buldân* adlı bu çalışmasında-çev] Arap fetihlerini anlatıyordu. Eser, fethedilen her bölge hakkında kaleme alınmış bir monografiler serisi şeklinde hazırlanmıştı. Ve harfi harfine ya da özetlenmiş olarak esere alınan bir dizi belgeyi de içeriyordu. Belâzurî, fetihle irtibat içinde, hayli kullanışlı yerel idarî bilgiler ortaya koydu; bu, yerinde birşeydi, çünkü çoğunlukla mahallî verginin ve idarî statünün kısmen, fetih sırasında şartlı teslim olmaya dayandığı farzediliyordu. Belâzurî, ayrıca önde gelen müslüman aileler hakkında kapsayıcı bir çalışma da yaptı; ve bunu (şecere konusunda uzmanlaşan diğer bazıları gibi) şecereler halinde düzenledi. Fakat Hz. Muhammed'den itibaren gelen kuşaklar hakkında geniş biyografik mâlumât sundu; bunun yanısıra hilafete gelen şahıslar hakkında da, onların yönetimdeki merkezî konumlarıyla ilgili ayrıntıları ihmal etmeksizin daha da geniş bilgiler verdi. Belâzurî'nin üzerinde çalıştığı ve kimi soylu aileler tarafından yapılan bu düzenleme, yani soykütüğü

ya da şecereler; soyluluğa önem veren ve aile geleneğini torunlarındaki sadakatin ve iyi yetişmişliğin ana bir sâiki olarak görenler için, özellikle yerindeydi.

Ali el-Mes'udî (ö. 956) her sahadan bilgi edinme arzusunu daha açık bir biçimde temsil eder. Mes'udî saltanatlar tarafından kronolojik biçimde yönlendirilen ilginç tarihî olayları, edibin konuşmasını ve kaleme aldığı resmî mektupları süsleyebileceği coğrafya ve astronomi araştırmalarını ve diğer hatırı sayılır vâkıalar toplamını birbiriyle uzlaştırır; kendisi, yalnızca edebî bir çeşniyi temsil etmemiştir; çalışmaları ayrıca, insanlığın hem zaman, hem mekân bakımından sosyal sınırları aşmasına izin veren felsefî bir görüşü de somutlaştırır.

Coğrafya genellikle bağımsız bir disiplin olarak kabul edildi. Ki idarî (ve ticarî) maksatlar için, coğrafya faydalıydı. Râvilerin değişik ve birbirinden uzak doğum yerlerinin bilinmesi gerektiğinden, hadis rivayetleri hakkında yapılan çalışmalar açısından bile önemliydi. Hepsinin ötesinde, edebî açıdan, egzotik merakları olanlara birer hazine sunabilirdi.

Konu, iki bakış açısıyla çalışılabilirdi. Eski Yunan ve Sanskrit geleneklerini takiben, dünyanın sınırları, enlem ve boylam dereceleri ile çizilmişti. (Boylam bazan Atlantik'teki mevhum Batı adalarından; bazan da bellibaşlı rasathanelerden birinin bulunduğu, merkezî Hindistan'daki Ucceyn şehrinden başlıyordu). Ekvator ve Kuzey Kutbu arasındaki —bizim üç 'kuşağımıza' tekabül eden— enleme (ve dolayısıyla prensipte meteorolojik özelliklere göre) yedi 'iklim' belirlenmişti. Çeşitli şehirlerin kesin konumları astronomi yoluyla mümkün olduğu ölçüde tesbit edilmişti. Grekleri takip eden ve iyi saatlere sahip olunan zamanlardan önce boylamı doğru ölçememe zaafına müptela olan bu coğrafya okulu, Akdeniz'in uzunluğunu abarttı ve onu, (denizcilerin zaman zaman dile getirdikleri ama coğrafyacıların pek kaale almadıkları itirazlara rağmen) Somali Burnundan güneye dönmek yerine, bir Afrika sahiliyle sınırlı olduğunu ve doğuya doğru uzandığını farzettiği Hint okyanusuyla eşit kabul etti. Yine de, coğrafyacılar Greklerin başarabildikleri şeylere, önemli sayıda ayrıntı eklediler.

Hesaplamadaki başarısızlıklarına rağmen, eğitimli müslümanların Afro-Avrasya tarihî terkibinin müstakil boyutları hakkında oldukça net bir fikirleri vardı. Bu, coğrafya çalışmalarının yapılabileceği, Feylesofların matematiksel eğilimine daha az uygun ama edebî maksatlar için daha kullanışlı ve ayrıca galiba daha gerçekçi olan ikinci bakış açısında ifadesini buldu. Yıllar önce (büyük oranda açıkça edebî kaynaklardan) coğrafya üzerine yazan Belhî'nin öncülüğünü takiben, Farslı el-İstahrî (ö. 951) genellikle kendi uzun seyahatlarına, ayrıca müstakil topraklar üzerine yapılan çalışmalara da dayanarak, dünyanın (özellikle müslüman topraklarının) kapsamlı bir tasvirini gerçekleş-

tirdi. Şehirler, kullanışlı bir biçimde, bir kasabadan diğerine seyahatin ne kadar sürdüğüne göre yerleştirildi; ve bir turistin görmesi beklenen ve, —en iyisi, hakkında konuşulduğunu duyduğu— egzotik şeylerle alâkalı mâlumât verilerek, bu tasvire ilave renkler kazandırıldı. İstahrî'nin çalışmaları genellikle taklit edildi ve onlara bazı eklemeler yapıldı. Haritalar acemiceydi ve tab' yoluyla bir standarda bağlanmadı. İzlenebildiği kadarıyla gelenek, bütün haritaları kesinleşmiş çizgilerle bir sisteme bağlayarak gelişti. Meselâ, Akdeniz bir elips, hatta bir daire şeklinde gösterilebilirdi.

Bu coğrafyacılar, eski bir İran geleneğini bazı değişikliklerle izleyerek, dünyanın meskûn kısımlarını (yani, Afro-Avrasya topraklarını) bir dizi büyük bölgeye yani (Batı coğrafyasında hâlâ keyfî birimler olarak kullanılan üç "kıta"ya tekabül eden) yedi iklime böldüler. Bu bölgelerin her birine ayırıcı özellikler atfettiler. Merkezde hiç şüphesiz halkların en hareketlisi ve İslâm'ın ilk müntesipleri olarak kabul edilen Arapların ve Farsların bölgesi yer alıyordu. Bunlar iki büyük medeniyetle; ikisi de felsefenin kadîm vatanları olan Avrupalıların (Rûm, yani Romalı, Bizanslı) ve Hintlilerin medeniyeti ile kuşatılmıştı. (Batı Avrupa'nın "Frenk"leri genellikle, müslümanların kültürel önderliğini uzun süre takip ettikleri Bizanslılardan —tıpkı büyük Hint bölgesinin kendi içerisinde bir ayrımın yapılmaması gibi— kesin çizgilerle ayrılmadı.) Yedi bölgenin değişik listelerinde de yer alanlar —ya da halklar— merkezî Avrasya'nın Türkleri, Sahra-altı Afrika'sının Zencileri ve nihayet, zanaatkâr ve sanatkâr olarak teknik kabiliyetleriyle tanınan Çinlilerdi. Müslümanlar kendilerinin askerî kuvvetlerini, öğretilerini ve insanlık içindeki genel yerlerini hiç şüphesiz abarttılar, ama müteakip yüzyıllarda sürekli asıl önem derecelerine yaklaşarak, makul bir orta noktaya geldiler. Her hâlükârda, diğer medenîleşmiş geleneklerden daha gerçekçi bir dünya imajları vardı.[2]

TAMAMLAYICI KABİLİYET OLARAK ŞİİR

Edebiyat Arapların en değer verdikleri sanat ise, *şiir* de edebiyatın en değer verilen dalıydı. Bu, şiirin normlarını edebî vasıta olarak Mudarî Arapçası yoluyla etkileyen eski-Arap kültürel geleneğinin bellibaşlı bir mirasıydı. Pehlevî şiirinin Sâsânî kültüründeki konumu ne olursa olsun, Arap şiirinin İslâmîleşmiş kültürdeki merkezî yeri, bu ikisi arasındaki kopukluğu derinleştirdi.

Şiir halk içinde —geleneksel nağmelerle— teganni ile okunur ya da şarkı tarzında söylenirdi; (prensipte) bir metinden okunmazdı. Şiirin etkisini de-

2. Coğrafyaya ilişkin İslâmîleşmiş nosyonlar, yetersiz olmakla birlikte, modern bilimsel çalışmaları hâlâ rahatsız eden dönemin Garplı nosyonlarından daha az hatalıydı.

ğerlendirirken bu hususu aklımızdan çıkarmamalıyız. Şiir, doğrudan düzyazının merâmı ifadede yetersiz kaldığı durumlarda kelimelerin mahirâne kullanıldığı, yazar tarafından okuyucuya gönderilen şahsî bir mesaj değildi; zevkli bir gösteri akşamı beklentisi içinde bulunan dinleyici topluluğu tarafından paylaşılabilecek hislerin zarif ve güzel bir ifadesiydi. Dolayısıyla, şiirde şekle önem verilmelidir ki, dikkatler alışılmamış ve kapsayıcı bir yaklaşım tarafından dağıtılmadan, takdim şeklinin ayrıntılarına yöneltilebilsin. Ve aynı şekilde, tema da dinleyicilere, bizzat düşüncenin çıkarımlarıyla çok fazla uğraşarak kafaları karıştırmadan ifadedeki güzellik üzerine de yoğunlaşabilecekleri kadar aşina olmalı. Bu, hikmetli öğütlerin verildiği didaktik şiir için bile doğruydu: maksat yeni bir fikri sunmak değil, eski ve üzerinde çalışılmış bir fikri, vurucu ve akılda kalıcı bir şekilde sunmaktı.

Şiir neticede, şeklî sınırlar içinde, yoğun bir söz terkibini ifade ediyordu. Burada "şiir" terimiyle belli bir dil geleneğinin sınırları içinde, en yüksek yoğunluğu ve biçimselliği gerektiren tüm terkip tarzları kasdolunuyor. Böylesi bir yoğun terkip, ayrıca, daha yumuşak veçhesiyle "şiirsel" dediğimiz gibisinden, sembolik olarak uyarıcı ifadeler için de uygundu. Fakat bu, kısmen dinleyicilerin en çok şekil yönünden beklentileri olmasından kaynaklanıyordu. Bunun içindir ki, şekildeki bazı devamlılıklar, bizzat iletişimin bir parçasıydı: bu, hiç üzerinde düşünülmeyen âdetler yoluyla değil, beşerî idrâk yoluyla kabul ettirildi. Modern İngilizce'de kâfiye, vezin ve uygun konu seçimi hususlarındaki şeklî mecburiyetler hakkında hatırı sayılır bir gevşekliğe alışmış durumdayız. Fakat yine de en azından âhenk ve temaya dayanan bazı ince mecburiyetler mevcuttur. Arapça'da (modern zamanlar öncesinde genel bir hal olduğu üzere) standartlar çoğu hususlarda daha katıydı. Klasik Arapça'da bizim "poetry" kelimemize tekabül eden kelime, hiç şüphesiz *şiir* di; şiirin şeklî sınırları yalnızca kâfiyeyi ve bir dizi âhenkli kalıbı kapsamıyordu, buna belli temalar ve belli kelime kullanımı tipleri de dahildi.

Toplum, her yetişmiş erkek ve kadının akışını bilmesi gereken geleneksel bir âhenkli kalıp ve vezin dizisini kabul etti. Bunların bazıları, ilginç bir nağme gibi oldukça basit; bazıları da hayli mürekkepti. (Vezin İngilizce'de olduğu üzere vurgu'dan ziyade, Latince'deki gibi hecelerin uzunluğundaki çeşitliliğe dayanıyordu.) Şairin, kelimeleri, temel kalıbın ortaya çıkmasına yetecek kalınlıkta, bu vezinlerden birine yerleştirmesi beklenirdi. Vezin şiirin bir ya da iki satırından hemencecik çıkarılamayabilirdi. (Daha sonraki Araplar arasında, her hâlükârda, sıradan bir kişinin hangi kalıbın kullanıldığını bilmesi, kelimelerin gerekli akışı sağlamak için nasıl okunması gerektiğini kolayca çıkarabilmesinde ona yardımcı oldu; bunun içindir ki, beyitler zikrolunurken, çoğunlukla şiirin vezni de belirtilirdi.) Önemli olan, kelimelerin belli bir vezinde bir musikî meydana getirip getirmediğiydi. İyi bir şair hecelerin ya da ikincil âhenk unsurlarının sayısını veznin muhafaza edildiği hissini ve-

rini değerlendirirken —meselâ daha kurallı bir âhengi esas alan sonraki İran şiirine kıyasla— karşılaştıkları güçlüklerden biridir).

Kurallara çok bağlı olmayan şairler mevcut kalıplardan —kalıbın kendisinden tamamen kopmadan— ne kadar ayrılabileceklerini belirtecek kurallara ihtiyaç duyuyorlardı; ki Abbasîler zamanında, bu kurallar insanı bıktıracak derecede ayrıntılarla ortaya kondu. Bunlar, aslında bir özgürlük sahası olan bu kullanıma bir sun'îlik etkisi verebiliyordu. Bazı şairler yeni vezinler icat etmekle itibar kazandılar, ama yeni vezin icat etmek normalde şairlerden beklenen birşey değildi; eğer bir kimse yeni bir vezin kullanacaksa, dinleyiciye, yeni şiirin nasıl dinleneceği hususunda özel bir eğitim verilmeliydi—diğer faydaları yanında bu da bir görev nisbetsizliği idi. Şairler, çoğunlukla, genel kabul gören vezinler arasında herkesçe tanınan birkaç vezni kullandılar.

Şiir, İslâm-öncesi Arabistan'dan iktibas edilen en önemli sanattı —ki o zamanlar Arabistan'daki bellibaşlı tek sanat da şiirdi. İslam-öncesi Arabistan'ında şiir tarzları nisbeten azdı; başlıcaları, şairin başkasını ya da kendisini övdüğü şiirler, kabilesini ya da kendisini yücelttiği şiirler; muhalif bir kabileye karşı yazılan sövgü şiiri; ve genellikle kadınlar tarafından ölen bir kişinin ardından yazılan ağıt idi. Bu tarzların her biri, bilinçli olarak diğerlerinden ayrı tutuldu; her bir tarz, kendi yenilik ve gelişme unsurlarıyla —ki bu unsurlar bir kere halk tarafından tanınınca daha sonraki şiirlerde kullanılıyordu—müstakil bir gelenek olarak sürdürüldü. Nihaî olarak hangi tarzlarda şiir yazılabileceğinin yalnızca insan duyarlılığının sınırları ve mevcut iletişim araçları ile sınırlı olmasına rağmen, Araplar, diğer Modern-öncesi toplumlar gibi, belirli bir halkın sadece kısıtlı bir şekil grubunu özümseyebileceğinin tamamen farkında idiler—ki bu kısıtlı grup da, halkın bunları ilk bulan kimselerin adıyla adlandırdığı ve hatta yaratıcı bir kişinin bile daha önce tesis edilmiş şekillerden birinde çalışmaktan utanmayacağı tarzları kapsıyordu.

Kadim Bedevî şiirinde mevcut tarzların en çok hürmet göreni, kaside tarzıydı. Kaside, belli konuların işlendiği uzun şiir demekti. Kaside, sözgelimi, geçmişteki bir aşk meselesinden duyulan hüzünle başlar ve sevgilinin çöldeki mekânından bahseder; bu arada hiç iz bırakmamış bir at gezisi —ki bu, çölün tipik özelliğidir— ve ayrıca şairin bir dağı kendisine şahit göstermesi teşbihlerle anlatılır; sonra genellikle şairin sadece kendisini övmesinden ibaret olan ana konuya sıra gelir. Kaside, şairin gayretleri sebebiyle bir hediye almayı beklediği önemli bir kimsenin övülmesiyle de sona erebilirdi. Fakat şiirsel çalışmaların çoğu, kasideler değil, konuyu daha doğrudan işleyen parçalardı. Her hâlükârda şiirlerde işlenen sınırlı konular, sınırlı duyguları ve sınırlı bir kelime hazinesini gerektirdi. Bu sınırlar içinde sonuç, belki mevcut unsurların herhangi bir terkibinin üretebileceği kadar, harikaydı. Hoş bir kalıp, bulunduğunda kullanıldı.

Şiir sözlü gelenek yoluyla nesilden nesile geçen şiirleri aslî şairlerinin

söylediği şekliyle teganni ile ezberden halka okuyan ve (çoğunlukla kendileri de şair olan) kişiler tarafından aktarılmıştı. Abbasîler zamanında, büyük şairlerin o zamana kadar gelebilen eserleri, bu şiirleri ezberleyen çeşitli kişiler tarafından, hatta filoloji bilginleri tarafından bir araya getirilerek kitaplaştırıldı; ve neredeyse şiirin kutsal kitapları haline geldi. Şiirin, sadece mevcut olaylar ya da kabilelerin fazilet yahut başarısızlıkları hakkında değerlendirmeler yapan canlı bir yorum olarak değil; aynı zamanda, bir bütün olarak inceliği ve zenginliğiyle üzerinde durulup düşünülecek model bir edebiyat olarak da takdir görmesi, bundan sonradır.

Münekkidler putperest İmriu'l-Kays'ı Arap şairlerinin en büyüğü olarak kabul ederler. Bir hadisinde Hz. Muhammed bile bu hükmü teyid etmiştir. İmriu'l-Kays şairlerin en büyüğüydü ve cehennemde de onların lideriydi. İmriu'l-Kays beşinci yüzyılın sonunda Kinde kabilesi tarafından kontrol edilen merkezî bir Arap kabileleri grubunun reisi durumundaki kişinin çapkın ve maceraperest bir torunuydu. Hayat hikâyesine çeşitli hayalî unsurlar karışmıştır: babası Kinde imperiumu dağıldıktan sonra önemli bir kabilenin reisi olmuş ve sonra bir suikasta kurban gitmiş; İmriu'l-Kays da, Arap kızlarıyla yaşadığı skandalları bir tarafa bırakıp babasının intikamını almanın peşine düşmüştü. Gelenek onu, sonunda yardım talep etmiş olduğu güvenilmez Roma imparatoru tarafından gönderilen, zehirli bir şeref peleriniyle ortadan kaldırılan, kuvvetli ama talihsiz bir savaşçı kimliğine büründürdü. Kullandığı dil bir gramer bilimcisi için yeterince saftı; ama resmî bir dairede çalışan kâtibin rüyalarını Bağdat'ın bayağı caddelerinin çok ötesine taşıyabilen romantikliği de, en az dilinin saflığı kadar önemliydi.

İmriu'l-Kays'ın *Divan*'ı (yani, şiirlerinin toplandığı eser) tedvin edildi ve saray himayesindeki gramer bilimcisi Asmâ'î (831) tarafından mümkün olduğunca tetkik edildi. İmriu'l-Kays, bütün düzenli kasidelerin başında yer alması gereken erotik girizgâhı ilk defa kullanan kişi olarak kabul edildi—ki bu doğru değildir; ama kendisi, hiç şüphesiz en çok erotik bentleri sebebiyle takdir görmüştür. Bu bentler aynı zamanda imgelerinde de şimdiye kadar pek kullanılmamış ve üzerinde çok fazla zorlamaya gidilmemiş unsurları içeren çok açık bir doğrudan ifade tarzına sahipti. Münekkidler bu şairi teşbih ve mecaz ustası olarak övdüler. Teşbihte kullandığı şekiller gerçekten de bir şairin aşmayı herşeyden çok arzuladığı (hayvan masalları [fabl] tarzındaki) bir Arap şiiri hazinesi haline geldi. En meşhur şiiri, ünlü Yedi Askı'da (Muallakât-ı Seb'a) yer alan bir kasidesiydi. Muallakât, rivayete göre Mekke yakınlarında her yıl düzenlenen panayırdaki müsabakada ödül kazanan İslâmöncesi dönemin en ustaca yazılmış şiirlerinden oluşuyordu; ama edisyonu Abbasîler devrinde yapılmıştır. İmriu'l-Kays'ın şiiri onun ihtirasını ve benlikçiliğini bize çok güçlü bir şekilde gösterir.[3]

3. A.J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra, 1957) adlı eserinde Muallakât'ın tarihini

Abbasî devirlerinin çeşitlenmiş şehirli toplumunda bu putperest geleneği, saf ve yekpare şiirsel ifadenin ideal şekli olarak muhafaza edildi; daha modern şiirin muhakeme edildiği ve genellikle yerildiği standart, bu standarttı. Bazılarına göre bu, özel olarak Arap mirasını temsil etti; ve hatta aslen Arap soyundan gelmeyen kimseler bununla terbiye görmeleri halinde "Araplardan daha çok Arap" olabiliyordu. Fakat onu daha çekici kılan asıl husus, muhtemelen, şehir halklarının ölçülü ikincil düşünceleri ve özelde, İslâm'ın ufuklarıyla sınırlanmamış gibi gözüken ve dolayısıyla beşerî hislerini dile getirme bakımından önlerinde bir engel olmayan insanların şiirindeki inkâr olunamaz romantiklik ve cazibeydi.

Edibler arasında yeni şiirler yazılmaya devam edildi. Ki bu en azından bir konuşmanın ya da düzyazının ortasında —normalde ezberde tutulan ve mümkün olduğunca eski olan— şiir parçalarını etkili bir şekilde kullanmak kadar önemliydi. Zaten Bedevî şiirinde her bir satır oldukça genelleştirilebilir bir sezişi ifade eden kendine yeterli bir birim olma eğilimindeydi. Şimdi de böylesi birimler bir mektubu, belgeyi ve hatta ilmî bir yazıyı (ve genellikle, yazarın çok bilgili olduğunu göstererek okuyucuyu etkilemek amacıyla) süslemekte kullanıldı. *Ya'îdu, mâ leke min şevkin ve îrâki ve merri tayfin alâ ahvâli terrâki* —'Ey dayanıklı kişi! Kimdir senin gibi hasret çeken ve uykusuz kalan; bir seyyahın dehşetli hallerinin ortasına çekilmiş bir tayf gibi?' diye, şair kendisine seslenir. (Burada Mansur için hazırlanan meşhur derlemenin, *Mufaddaliyât*' ın sadece ilk satırını alıyorum.) Arapça'daki kelimeler özlü ve doğrudandır, fakat (Abbasîlere kadar) arkaiktir ve bunların ilginç bir bükümü vardır. Bunlar Teebbeta Şerran, yani "ele avuca sığmaz" (bu isimde şairin kılıncından bahsolunuyor) adıyla tanınan bir altıncı yüzyıl Bedevî eşkiyasına atfedildiler. Bunlarda dinî bir taraf yoktu, insanın dayanıklılığının, beşerî ihtiyaçların ve yalnızlığın açık bir ifadesi vardı. Doğru kullanımla, bir kâtibin düzyazısında, böylesi şiir mısraları başka bir dünyadan sesler getirebilirdi ve (eğer kâtibin düzyazısı, taşıyabilecek kadar güçlü ise), ona sihirli bir hava bile verebilirdi.

Bu çeşitlenen (dinî, edebî ve sosyal) sebeplerden dolayı kaside şeklinin kendisi (ve ondan türetilmesi mümkün olan şiirsel türler) Arap dilini ve edeb kültürünü sarmalayarak yıkılması mümkün olmayan bir otorite kazandı. Böylelikle, başarılmış standartları korumaya adanmış, çeşitlenmiş ve etkili edebî eleştiri okulunun yükselişini hızlandırdı.

---

ve ayrıca çeşitli İngilizce tercümelerini ayrıntılarıyla tartışır. Ondan önce en hürmet gören mütercim, Charles Lyall idi; Arberry'nin kendi tercümesi çok güzeldir, fakat yine de, diğer mütercimler gibi o da, kendisini orijinal eserin sadeliği ve doğrudanlığıyla bir türlü sınırlandıramaz.

ELEŞTİRİ: ESKİ ARAP KLASİK NORMU VE YENİ ŞİİR

Arap şiir geleneğinin gördüğü itibar, böylelikle, mutlakiyetçi geleneğin şeriat-eksenli düşünen muhaliflerine, kendi bakış açıları içindeki bazı unsurları edeb kültürünün kalbine ilkâ etmek —ve ayrıca Sâsânî geçmişle olan kopukluğu sağlamlaştırmak— fırsatı verdi. Kadim Arap şiiri, gramer bilginleri tarafından, ister istemez, bunlarda kullanılan kelime ve deyişlerin mânâsının Kur'ân ve hadisin dilbilimsel paralellerinin anlaşılabilmesinde işe yarayacağı gerekçesiyle, mevcut yegâne ve dolayısıyla tamamıyla güvenilir kaynak olarak görüldü. Bunun içindir ki ulemâ, çelişkili bir biçimde, İslâm-öncesi şiir hakkında yapılan çalışmalara, bu şiirin putperest düşüncede olmasına ve Hz. Muhammed'in (sav) bizzat kınamış olduğu —ama birçok ulemanın kendi zamanlarında da mevcut olmasına rağmen, özel olarak kınanabilir görmedikleri— methiyeciliğine, hayalciliğine, basiretsiz müsrifliğine rağmen, ona özel bir kutsallık verdi.

Şüphesiz, Abbasîlerin daha önceki değerlendirmelerinde böylesi teolojik mülahazaların pek etkisi olmadı; söz konusu hürmet, Mervanî döneminin eski geleneği sürdürmüş olan ama lügat açısından hatasız oldukları farzedilemeyecek (çoğunluğu dine ziyadesiyle lâkayt) müslüman şairlerine de, ama yalnızca şöyle ya da böyle fazla tasvip görmeden yayıldı. Edibin derdi, zarif gramer kullanımı örnekleri bulmak ve eskilerde kalmış bir özgürlük zamanının sesini duymaktı. Fakat ulemanın bu işi mesele edişi ve zımnî tavırları, şiirde vezin ve kafiye gibi tenasüp hususlarına tekabül ediyordu.

Şiirdeki tartışma, eski Arap geleneğinin kültürel uygunluğuna ilişkin daha geniş çaplı bir tartışmanın bir parçasıydı. Saray camiasında bulunanların çoğu, eski Arap geleneğinin imparatorluğun kültüründe oynayacağı sınırlı role bile itiraz ettiler. Bu kişiler Arap dilbilimcilerinin (ve onların arkasındaki ulemanın), kâtiplerin geliştirdiği İran-temelli edeb kültürünün altını oyma eğilimi içinde olduğunu düşündüler ve direndiler. Onlara göre, geniş bir eski Arap geleneği İslâm adına meşrulaştırılamazdı. Şimdilerde çokça değer verilen gelenek, müşrik Arap geleneğinin ta kendisiydi. Araplar ve onların kabilevî kibirleri rağmına diğer halkların faziletlerini öven küllî bir edebiyat ortaya çıktı; Arap geleneği (Arapça'da) medenîleşmemiş olmakla ve zevksizlikle itham edildi.

(Arap-olmayan) halkların şampiyonluğunu yapmakta olan 'Şu'ûbiyye' adındaki bu edebî hareket, Arap gururu halife devletinde hâlâ bir rol oynadığı sürece itibar gördü. (İran mûsevisi kökenli) Ebu Ubeyde (ö. 825 civarı) gibi eski Arap meseleleri konusundaki geleneği bir standarda bağlamak için herkesten çok çalışan dürüst dilbilim araştırmacıları, kabile mensubu Arapların genellikle ne kadar önemsiz ve kaba olduklarını göstermek için kullanıl-

dılar. Fakat böyle tavırlar, kâtip geleneği edebinin aristokratik darlığına güvenmeyen kişilerin hızlı hücumlarına maruz kaldı. Özelde, çoğunlukla Bağdat'ta yaşayan ve aslen Horasan'daki Merv'den gelen İbn Kuteybe, (ö. 889) Araplarla ilgili olan şeylere karşı takınılan önyargının haklı görülür cinsten olmadığını gösterdi. Dinî görüşlerinde esaslı bir hadis-eksenli düşünür olan İbn Kuteybe, eski Arap unsurlarıyla İranî edebiyattan türemiş unsurları tek bir edeb külliyatı içerisinde bir araya getirdi. (Felsefî bir bakış açısıyla çalıştığı) hadis dahil, edebin bütün dallarında çalışmalar yaptı. Bunların içinde edebî bakımdan en çok ilgi çekeni, çeşitli konuları tasvir etmek için hadis, şiir ve müverrihlerin eserlerinden seçilmiş uygun yerleri topladığı bir derlemeydi; çok sonraları, edipler bu modeli esas aldılar. Sonunda, edebî zevk hususunda nihaî söz söyleme hakkına sahip olan kişiler,[4] Arap şiirinin en üstün şiir olduğuna; ve taklit edilmese bile, en azından hürmet edilmesi lazım geldiğine; ve hatta Hz. Peygamber'in (sav) de bu soydan gelmesi sebebiyle, Arapların soyundan gelmenin bir gurur kaynağı olduğuna karar verdiler. Neticede toplumun kültürel kalıplarının Sâsânî yüzyıllarındaki kalıplara uyarlanamayacağının; ve Mervanî dönemindeki Arapların özel kültürünün bütün müslümanların kültürel birikiminin aslî bir unsuru haline geldiğinin farkına varıldı.

Bu arada şiir sahasında eski Arap normuna en hayatî noktasından meydan okunuyordu —ki bu Harun Reşid'in zamanından beri zaten böyleydi. Ebu Nuvâs gibilerinin elinde şekillenen önemli şiir üslubu, (şüphesiz çöller hariç!) eski normdan daha çeşitli idi. Hâlâ sınırlı sayıda biçimin kullanılmasına—meselâ normalde her şiir için tekrarlanan bir kâfiye mevcut bulunmalıydı— rağmen, bütün şiirler (çok biyografik olmadıkları, genel kaldıkları sürece) her çeşit duyguyu konu edinebilirlerdi. Bunun içindir ki, avlanmadan, aşktan, kederden, felsefî tevekkülden, dirâyetli hikmetten ya da şaraptan bahseden şiirlere rastlamak mümkündü. Zenginliğin bir sonu yoktu. Her bir tarzın, kendi iyi tanımlanmış geleneğinin sınırları içinde kalması yolunda bir temayül vardı; ve her hâlükârda her bir duygu mükemmelen genelleştirilebilir olmalıydı. Meselâ yaşlılık hakkında şiir yazan bir şair ak düşmüş saçlara ve

4. H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, (ed. Stanford Shaw ve Wm. Polk; Boston, 1962) adlı eserin dördüncü bölümü olarak yayınlanan "The Social Significance of Shu'ûbiyya" başlıklı makalesinde, Arabî geleneklerin kâtipler arasında itibar kazanmasının sonuçlarını, bu arada daha birçok noktayı aydınlığa kavuşturur. Gérard Lecomte "Le problème d'Abû 'Ubayd" adlı makalesinde (*Arabica*, 12 [1965], 140-174) edeb tartışmalarının ne kadar gramer ağırlıklı olduğunu ve İbn Kuteybe'nin zamanında ilahiyatla nasıl ilişkiye girdiğini gösterir. (Vardığı neticelerin bazısına—o zamanlar bir "ortodoksluk" mevcut olduğunu farzetmesi sebebiyle—ihtiyatla bakmak lazımdır. Lecomte, Mu'tezilîlerin siyasî saha kadar, gramer sahasını da istila ettikleri bir çağda bazı kimselerin "gizli Mu'tezilî" olabileceğinden bile bahseder.)

genç kızların hor görmesine atıflar yapabilir, arkadaşlarının artık öldüğünü ya da unutulduğunu söyleyebilir, fakat bir kişinin başına gelmesi mümkün olan, ama yaşlılığın tipik özelliklerinden kabul edilmeyen özel bir unsur kullanamazdı. Bu, dinleyiciyi unutmak ve sanatın saf gayrişahsîliğini tamamıyla özel anekdotun lehine, terketmek demekti. Yine de çöl şiirine nazaran yeni şehir şiiri çok çeşitli ilgileri ve duyguları konu edindi ve biçim ve tahayyül hususlarında da hatırı sayılır bir serbestliğe kapı açtı.[5]

İmriu'l-Kays'ın zamanından beri, onun büyümesine yardım ettiği ve böylelikle gelişmiş olan gelenek, çok farklılıklar gösteren yeni bir mekâna geçti. Fakat geleneğin ister istemez daima kaale alınan daha önceki normları, edebî zevk konusunda nihaî söz söyleme hakkına sahip kimseler tarafından, çok bilgi sahibi bir edibe yakışan yegâne normlar olarak gösterilip taltif edildi. Bir gelenekteki yeni bir dönüşün —edebiyat eleştirmenleri tarafından saray itibarının temeli olarak— tamamıyla meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağı, halkının nihaî talepleri sebebiyle geçmişle ilişkisini ne ölçüde muhafaza ettiğine bağlı değildir. (Bir gelenekteki her yeni adım, ufak bir parçayı alıp götürür.) "Yeni" şiir gerçekten çok sevildi; fakat bu câmiada tamamıyla meşrulaştırılmasında esas alınan yegâne temel, geçici mevcut zevkler kadar, gramer ve tarih bakımından devamlılık arzetmesiydi. Birçok Abbasî eleştirmeni, hakikî şiirde yalnızca İmriu'l-Kays ve onun zamanında yaşayan diğer kişiler tarafından onaylanan dil kullanımının ve tema seçiminin meşru olarak görülebileceğinde ısrar ettiler. Bu insanlar, Ebu Nuvâs gibi şiirde yalnızca yeni motifler kullanmakla kalmayıp, eleştirmenlerin ödüllendirdikleri Bedevî saflığına yabancı kelimeleri de sokan "yeni" şairleri kınadılar; onlara göre, neticede bu "yeni" şairler oyunu eski kurallara göre oynamayı reddetmiş, ama yine de kendilerini 'şiir' dedikleri edebî tarz ile ifade etmeye kalkışmışlardı.

En çok hürmet gören eleştirmen, genel olarak edeb kültürünün parçası olarak şairâne değerleri çok takdir eden İbn Kuteybe idi. Onun sözlük bilimi, şiirde vezin kullanımının kuralları ve gramer üzerine yaptığı çalışma, daha muhafazakâr eleştirmenleri güçlendirdi. Bizzat İbn Kuteybe edebiyatta hadise dayalı standartları savundu ve (kendisinden kısaca bahsedeceğimiz) Câhiz gibi bir yazarı serbest bir tavır takınması dolayısıyla eleştirdi. Ama, yeni şiirin, bazan eski müşriklerin şiiri kadar güzel olabileceğini de kabul etti.

İbn Kuteybe'den sonra diğer eleştirmenler "yeni" şairlere daha geniş bir çalışma alanı veren teşbih ve benzeri unsurların daha etraflı tahlillerini ayrıntılarıyla ortaya koydular. Eleştirmenlerin bu tartışmalara girmesi sonucu,

5. Gustave von Grunebaum, *The Arab Heritage* adlı eserde (ed. A. Faris, Princeton University Press, 1944) yayınlanan "Growth and Structure of Arabic Poetry, AD 500-1000" isimli yazısında (ağırlıklı olarak İslâmiyet öncesi dönemi işlemesine rağmen) nesilden nesile ortaya çıkan farklılıkları mükemmelen ortaya koyar.

bir süre için, şiirin kendisinden ayrı olarak edebiyat eleştirisi alanında faal bir üretim yaşandı. En maceraperest eleştirmen aynı zamanda bir şairdi. Halife'nin oğlu olan İbn Mu'tez (ö. 908) en son halifelerden birinin savaşlarını konu edinen—ve Arapça'da hiç yeri olmayan, İran geleneğinde mevcut bulunan—epik şiir tarzında bir destan yazdı. Yeniliği teşvik maksadıyla çeşitli mecazları ve edebî sanatların çeşitli tarzlarını değerlendiren bir eleştiri usûlü geliştirdi. Başka bir eleştirmen, Grek edebî eleştiri geleneğini bile kullandı.

Maamafih, İbn Kuteybe'den sonra, özellikle onun tilmizleri arasında, kullanılan eleştirel standartlarda belli bir sistemleştirmeye gidilerek "Bağdad okulu" kurulmuş oldu. Fıkıhta insanların artık Iraklılar ve Hicazlılar adına değil, Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîler adına konuşmaya başlaması; ve daha önceki fakihlerin de, umumî kabul gören okullardan birine yerleştirilmesi aynı zamana rastlıyordu. Kûfe ve Basra gramer okullarının, geçmişe de şamil olarak, ayrılması ve bunların birbirlerine karşıt konumlarda yer alması da bu zamanlarda gerçekleşmişti. Edebî çizgiler de aynı şekilde çizilmeye başlanmıştı.

Neticede, daha önceki klasiklerin üstünlüğü doktrini kabul edildi. Açıkça ifade edilmese bile, şimdiye kadar standart Mudarî Arapça'sı ile yazılan şiiri ilgilendirdiği kadarıyla, saf edebî standartlar belki artık kaçınılmazdı: sun'î normlar için aranan sun'î bir vasıta. Bu, eleştirilerin bazı sınırları kabul ettirmesi—şiirin tanımının kabul olunmuş sınırlar içinde yapılması— bakımından gerekliydi. İnsanların arzularını dile getirirken kullandıkları konuşma dili ile yazılı metinlerin şeklî dili arasındaki ayrılık ile beraber, eleştirmenler, sözkonusu sınırları usûlüne uygun bir şekilde dar yorumu övmek için bir fırsat olarak telakki ettiler. Şiiri çoğunlukla bir süsleme ve hatta gösteriş aracı olarak kullanan edibler nezdinde eleştirmenlerin ağzından çıkan her söz, kanundu. Şiirle uğraşan kuşaklar, sonraları, eleştirmenlerin takdirini kazanmak için daha ciddi çalışmalarla çölün kaside tarzını yeniden üretme gayretine girdiler.

Bazı şairler hatırı sayılır kabiliyetleriyle eleştirmenlerin taleplerine karşılık verdiler. Ebu Temmâm (ö. 845 civarı) eski şiirleri hem topladı, hem de edisyona tâbi tuttu ve ayrıca büyük değeri olan eserlere nazireler yazdı. Fakat onunki kabilinden eserler, takdire şayan olmakla birlikte, sürekli çoğaltılamazdı. Bu usûlün yavanlaşması her hâlükârda kaçınılmazdı. Yaşayan bir gelenek sadece zamana damgasını vurmakla kalamazdı; temalarının işleneceği mümkün bütün şekillerde eser ortaya çıkarmak için (soytarılık dahil) her ne lazım geliyorsa bulup çıkarmak zorundaydı. Bunun içindir ki, sonraki nesillerin değerlendirmesinde edebî hazza, hem şiir hem de nesirde daha fazla önem verilir oldu. Kabul görmüş olan şekiller içinde, yegâne yenilik teşebbüsü (ki yenilik her zaman talep edilen birşeydi) daha uzak unsurları kullanan teşbih-

lerde bulunma, eğitim görerek çok bilgi edinme konusuna çapraşık atıflar yapma ve hayallerle daha mâhirâne irtibatlar kurma yönündeydi.

Böylesi bir eğilimin en üst noktasına, gururlu şair, "sahte-peygamber," kendisini tatmin edecek ölçüde itibar görmediği yerleri terk edip giden el-Mütenebbî (915-965) ile ulaşıldı. "Sahte-peygamber" lakabının kendisine verilmesinin sebebi, düşmanlarının onun dinî propaganda amacıyla Bedevîler arasında peygamberliğini ilan ettiği yolundaki açıklamalarıydı. el-Mütenebbî, öyle denir ki, kendisinde kadim şairlerin bağımsız ruhunda bulunan birşeylerin örneğini gösterdi. Methiyeler yazarak yaşamasına rağmen, uzun süre Hemedânîlerden Seyfüddevle'nin Halep'teki yarı-Bedevî sarayını Bağdat'a tercih etti ve seyahat ederken katıldığı kervanın Bedevîlerin hücumuna uğraması üzerine, yiğitlikten bahsettiği şiirlerini tekzip etmemek uğruna, kaçmak yerine kendini savunmayı ve ölmeyi tercih etti. Kelimelerle en maharetli biçimde oynayan bir şair olması ve tahayyüllerinde de saçmalığa düşmeden fantazi ile gerçeklik arasında mümkün olan en dengeli noktada bulunması esas alındığında, şiiri Arapça'daki en iyi şiir olarak nitelendirilir.

Ondan sonra, daha da ileri gitmek durumunda olan mirasçıları, netice için genellikle sun'î gayretler içine girdiler ve bazan sadece saçmaladılar. Her hâlükârda, edebî Arapça'da şiir Yüksek Halifelik Döneminden sonra, en nihayeti diğerlerinden ayrı bir yeri olmayan bir sanat haline geldi. Şairler eleştirmenlerin normlarına uymaya gayret ettiler, ama eleştirmenlerin taleplerinden biri de, tabiî ki kabul edilen biçimler içinde yeniliğe girişmeyi gerektiriyordu. Fakat böylesi bir yenilik yalnızca çok ayrıntılı bir inceleme yoluyla gerçekleştirilebilirdi. Eski şiirin yüksek ve basit standartlarınca disipline edilmiş eleştirmenler bunu da usûlüne uygun olarak reddettiler. Mevcut şiirin tarzı içinde yapılan yeni güzel çalışmalar, hemen hemen tamamen, Abbasî eleştirmenlerinin etkili yüksek standartlarıyla değerlendirildi.[6]

---

6. H.A.R. Gibb usta eseri *Arabic Literature, An Introduction*' ın (ilk edisyon, Londra, 1926; yeni edisyon 1963) sonundaki ekte Arap edebiyatından Batı dillerine yapılan birçok güzel tercümenin listesini verir. Başta *Unesco*' nun 'Doğu-Batı' projesi olmak üzere, birkaç teşkilat, son zamanlarda bu listeye yeni ilaveler yapmaktadır. Antolojiler arasında işaret etmek istediğimiz eserler şunlardır: Reynold A. Nicholson, *Translations of Eastern Poetry and Prose*, (Cambridge University Press, 1922) ('Eastern/Doğulu' burada Arap ve Fars ve 'nesir'de çoğunlukla 'tarih konulu nesir' anlamına geliyor) seçkin bir çalışma ve işinin üstadı bir kimsenin kaleminden çıkmış bir eserdir. Fakat sun'î biçimde, ondokuzuncu yüzyıl İngilizlerinin kabul ettiği şiiri şiir olarak görmesi gibi bir problemi vardır (ki bu çok ortak bir güçlüktür); James Kritzek, *Anthology of Islamic Literature*, (New York, 1963) çoğunluğu Arapça, hayli Farsça ve biraz da Türkçe'den, hem nesir hem de nazım türünde örnekler içeren bu eserin yalnızca derlediği parçada değil, mütercimlerinde de bu çeşitliliğin

NESİR VE SECİ': EĞLENCE VE EĞİTİM

Başlangıçta doğrudan Sâsânî mutlakiyetçiliğinin dili olan Pehlevîce'den olma özelliğini taşıyan Arap nesri, bu tonu sürdürmedi. Bu nesir, nesrin Sâsânî sarayında oynamış olması muhtemel sosyal rolle kıyaslanması mümkün bir rol üstlendi; fakat edibin büyük hükümdar hakkında beslediği ideallere daha az ağırlık verdi —halbuki Pehlevîce'den gelen hemen hemen tamamıyla laik edebiyat, monarşi üzerinde temerküz etme eğilimindeydi. Edibin ilgilendiği hususlar, eklektik ve kozmopolitti. Nesir artık şiirden daha fazla kralcı değildi.

Şiir gibi, nesir de, şüphesiz şeklî ve nisbeten yoğun bir söz terkibidir. Nesir basitçe "kâğıda dökülmüş sohbet" diye adlandırılamaz— uygun nesir formları vardır ve yazarken buna göre çalışılıp eser ortaya konmalıdır. Nesrin de, kendi türleri ve gelenekleri vardır. Fakat daha esnek ifade vasıtalarına olan ihtiyacımıza cevap verdiği için, biz bu kelimeyi, şiir dediğimiz tarzdan daha az şeklî ve daha az yoğun söz terkibi anlamında kullanıyoruz.

Şiir bahsinde de temas ettiğimiz gibi, edebiyatın maksadı, Tarım Çağında genellikle ne sıkıcı bir havayı yumuşatıp ferahlatmak, ne de insanların merakları sebebiyle ortaya çıkan bilgileri beyan etmekti. Günümüzde bile, yalnızca halkın sansürü ile değil, genel edebî tenasüb ile de zımnen kabul ettirilen sınırlar mevcuttur. Toplumdan topluma değişiklikler göstermesine rağmen, Tarım Çağında bu sınırlar daha da katıydı. Bazı edebî ifade türleri İslâm dünyasında değil, meselâ Eski Yunanlılarda ortaya çıkmıştı —özellikle de, dokunaklı insanî ilişkiler yoluyla kozmik kader anlayışının ifade edilmesini mümkün kılan, ama Hıristiyanlıkta yeri olmayan ve müslümanların ihya etmeleri için de bir sebebin bulunmadığı trajedi türü. (İslâmîleşmiş edebiyat, gerçekten, ıztırapların ifade edilmesine hiçbir zaman izin vermedi). İslâm dünyasında mevcut olan diğer bazı edebiyat türleri de Eski Yunan kökenliydi. Ama Eski Yunan'da işlenen temaların nisbeten küçük bir kısmı, edebiyat için uygun temalar olarak kabul edildi; özelde, modern zamanlarda roman ve otobiyografi yoluyla aramızda sağlam temeller kazanan daha derûnî şahsî konuları —bunlar çoğunlukla halka gösterilecek türde olmadıkları için— dışlama yönünde bir eğilim vardı.

---

mevcut bulunması gibi bir avantajı vardır; Herbert Howarth ve İbrahim Shukrallah, *Images from the Arab World*, (Londra, 1944) (yalnızca Araplardan değil, Arapça yazan ama Arap olmayan kimselerden de) serbestçe seçilmiş parçaların bir derlemesidir; ve özellikle A. J. Arberry, *Arabic Poetry, a Primer for Students*, (Cambridge University Press, 1965) vezin ve edebî figürler üzerine yazılan yardımcı bir takdim ile, edebî ama anlaşılabilir bir Arapça metin derlemesidir. Bunlardan ayrı olarak Fransızca'da da işe yarar birkaç antoloji mevcuttur.

Söz inceliğinin, Abbasîler devrinde edibler arasında başlıca iki fonksiyonu vardı. Bir yanda hayli zarif bir faaliyetti; bir şiir yazmak ya da bir masal anlatmak tıpkı güzel bir satranç oyunu oynamak gibi değerlendirildi; ve her ikisi de, centilmen bir kişinin meşguliyetleri olarak, modern iş câmiasında olduğuna nazaran, daha ciddiye alındılar. Bir kişinin evinin tefriş edilmesindeki ve yazdığı risalelerdeki zerafet, —özellikle bu kişi belli bir mevki sahibi biriyse— o kişinin rütbesini, ya da daha ileri gidersek bu rütbeye liyakatini belirginleştirdi. Öte yandan edebiyatın eğitici yönü de vardı. Kişinin davranışlarında uyması gereken kurallar ya da gelecekte karşılaşabileceği durumlar hakkında faydalı bilgiler sunması lâzımdı. Hatta hiç görülmeyen tarzda gariplikler bile, bir kişinin zerafetini arttıracak ya da yazdığı risaleyi renklendirebilecek unsurlar olarak takdim edildi. Yüksek tabakanın şiire rağbet etmesine rağmen, bu fonksiyonların her ikisi çoğunlukla nesir tarafından icra edildi.

Bu nesir, basit ve dolaysızdı; ve takdir edilecek bir şekilde, Edibin, başka şeylerin yanısıra, atasözlerini, tercihan Bedevîlere ait atasözlerini iyi bir şekilde kullanma kabiliyetine sahip olması; ve —iptidaî biçimiyle zaten mevcut durumdaki *Binbir Gece Masalları* ile eskilerin bir derece basit hikmetlerini aksettiren saray soytarısı bir şahsiyet olan Coha'nın gülünç masalları gibi— rağbet bulmuş masalları bilmesi gerekiyor. (Maamafih böylesi masallar, atasözleri kadar saygı görüyor değildi.) Mansur'un döneminde, İbn Mukaffa'nın Pehlevî dilinden yaptığı bir ahlâkî hikayeler kitabı çevirisi (*Kelile ve Dimne* - çev), sonraki yazarlar için taklid edilecek bir üslûb standardı haline geldi. İmge ve düşüncenin başarılı bir biçimde etkileşmesini sağlayarak dikkatleri üzerine toplamayı amaçlıyordu. Basit, açık nesir geleneği en seçkin örneğini Amr el-Câhiz'da (767-868 civarı) buldu. Câhiz, kendi dediğine bakılırsa, sıkıcılığa mani olmak ve çalışmasının hem eğlendirici hem de eğitici olmasını sağlamak maksadıyla, bilinçli olarak çok çeşitli edatlar ve temalar kullandı. İbn Mukaffa'nın eserleri en azından aslan-kralın sarayında yoğunlaştığı halde, Cahiz eserlerinde hükümdarlarla nisbeten daha az ilgilendi. Bilgi verme ve edebî zerafet amaçlarını uzlaştırarak, edibin sosyal ihtiyaçlarını da mükemmelen karşıladı.

Câhiz çirkindi: gözleri yuvalarından fırlamış gibiydi —ki ismi de zaten buradan gelmektedir—* ve Arap toplumu, kara tenli olması sebebiyle, onunla kendisi arasında daima bir mesafe koymuştu. Ayrıca, sert bir mizaca sahipti ve bu elbette resmî vazifeler almak için uygun bir hal değildi. Deyimleri yerinde kullanma, anekdotlar aktarma ve bir konu hakkında—bu konunun ne kadar uzun bir geçmişi olursa olsun—kapsamlı bilgi vermedeki yetkinliği, onun daha hayattayken fevkalâde meşhur bir kişi olmasına yol açtı. Fakat, denir ki halife Mütevekkil onu bir oğluna mürebbi olarak gönderdiğinde, (ki

* Câhiz, Arapça'da 'patlakgöz' anlamındadır-çev.

bu görev, zamanın önde gelen entellektüellerine tahsis edilen bir görevdi), Câhiz [görünüşüyle] çocuğu dehşete düşürmüş ve Mütevekkil de teselli mükâfatı mahiyetinde kıymetli hediyeler vererek onu derhal görevinden almıştı.

Câhiz, menkıbelerden zevk alırdı. *el-Buhalâ* (Cimriler) adlı kitabında pek hoş olmayan, ama çeşitli yönleriyle garip tipleri, uygun hikâyelerle renklendirerek ve seçkin şahsiyetlere kimi kılçıklar atarak sıralar. Arapça'da böylesi eserlerle süregiden bu tarz muhtemelen Theophrastos'un *Karakterler*' ine kadar giden bir geleneği yansıtıyordu. Absürd unsurları yalnızca bir çeşni olarak görmeyen, okuyucunun onları takdir etmesini sağlayan estetik mesafe, kişiliğin, meselâ yalnızca bir cimrinin karakterini temsil ya da ifade eden hususiyetler seçilerek muhafaza edildi. Yine de Câhiz'ın tasvirleri bitmek tükenmek bilmeksizin ve kurnazca marifetlerle şahsîleştirilmişlerdir. Meselâ üzerlerinde Allah'ın adının bile bulunmadığı gayri mukaddes mallarla, üzerine kelime-i şehadetin basılı olduğu paracıkları değiştiremeyeceğini söyleyen zengin ve aşırı cimri birinden masalsı tarzda bahseder. (Bu hikâye cimrinin ölümü üzerine onun mirasına konan ve her haltı yedikten sonra vaziyeti idare etmek için babasını müsrif olmakla suçlayan oğulla beraber, zirve noktasına ulaşır.) Fakat daha cazip olanı, (yazarın vefat etmiş bir dostu olan) kibar —ama abartısız— bir adamın tasviridir. Bu kişi çok parası olmadığından arkadaşlarına gerekli misafirperverliği gösterememekte —yiyeceğin servet anlamına geldiği Tarım Çağında misafirlere çokça yiyecek ikram etmek tabiî ki misafirperverliğin esasıydı— ve onları çok yemekten alıkoymak için yollar aramakta ve hatta bunun gerçek misafirperverlik olduğunu söyleyerek kendini meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Câhiz hemen her fırka ya da gruba saldıran, ya da onları öven sayısız risale kaleme aldı ve bu risalelerin hatırı sayılır bir tesiri oldu. Bunun içindir ki Türklerin ve zencilerin faziletlerinden bahseden eserler yazdı, ama Arapların diğer milletlerden üstün olduğunu da savundu; sonraları daha şerefli olarak görülen hıristiyanlara karşı yahudilerin meziyetlerini müdafaa etti; tüccarları devlet memurluğundan üstün gören Mazdekîliğe hücum etti ve genç erkeklerle genç kızların üstün taraflarını karşılaştırdı. Bu küçük risaleciklerin çoğunun yazılma maksadı —Câhiz'ın para karşılığında kalemini birilerinin aleyhine kullanabildiğinin söylenmesine rağmen— yalnızca eğlendirici birşeyler ortaya çıkarmaktı. Ama yine de Câhiz'ın ciddi iddiaları vardı. Çok meraklı bir kimse olması, Câhiz'ı çeşitli popüler batıl itikatların yanlışlığını göstermek için kimi teşebbüslerde bulunmaya sevketti. Kur'ân hakkındaki yorumları da, aynı şekilde, akılcı özellikler taşıyordu ve kendisinin bizzat uhdesinde taşımadığı popüler olmayan bir konum hakkında dengeli, hatta ikna edici bir savunmaya girişebilirdi. Bunun için de Şiîliği ele alırken (Cemâ'î-Sünnîler içinde yaygın olan eğilimin tersine) Şiîlerin saçma unsurlarını zikretmek yerine, bir Şiînin her zaman muhafaza edebileceği en savunulabilir konumları

seçmeyi tercih etti ve sıraladı. Câhiz ateşli bir Mu'tezilî idi ve kendisine özel bir Mu'tezilî düşünce ekolü tesis ettirecek olan teolojik dirayeti ve müessiriyeti ile itibar kazanmıştı.

Bütün bunlarla beraber, en uzun süre yaşayan eserleri, farklı bir şekilde de olsa, ciddi eserlerdi. Bunlar filolojik ve edebî sahada sınırsız bir mâlumâtı sergilediler; ki bu mâlumât, bir kâtibin zarif, bilgili ve vâzıh yazı yazmak için ihtiyaç duyacağı unsurları ihtiva ediyordu. Anekdotların aktarılması bile, öyle gözüküyor ki, üslûbun teknik ayrıntılarını tasvir ediyordu. Fakat bunlar, eski Arapça'ya yapılan atıflarla, daha özgün biçimde, bir Arapça üslûbuna tâbi idi. Câhiz'ın çalışmaları, bu yüzden, kâtiplerin Arap geleneğini edebin birincil kaynağı olarak kabul etmelerini sağlamada muhtemelen etkili oldu. Zaten o da, bunu bilinçli olarak amaçlamış olabilir. Ediplerin, şöyle ya da böyle bilhassa değerli buldukları eserler, böylesi mâlumât dolu eserlerdi. Sözkonusu eserlerin okunması, Câhiz'ın aydınlatıcı nesrinin tersine, zor olabiliyordu.[7]

İbn Mukaffa ve Câhiz'ın geleneklerinden daha çok itibar gören, maamafih, farklı bir nesir geleneğiydi: seci' ya da kafiyeli nesir. Bu tarzda, cümlelere mümkün olduğunca bir âhenk verilmeye çalışıldı; her hâlükârda, iki ya da bazan üç deyim ya da cümlecik nakarat şeklinde tekrarlanırdı. Az kullanılan kelimeler daha çok tercih edilirdi. Kur'ân bu tarz bir kafiye için zaten bir model teşkil ediyordu, ama seci'nin edebî tesiri Kur'ân'ınkine nazaran şeklî ve sun'î oldu. Fakat iltifat gördüğü de ortadadır; nitekim, hutbelerde ve resmî mektuplarda kullanıldı. İbn Düreyd (ö. 933) kafiyeli nesri, Bedevî tarzını ve Bedevî olaylarını karakterize eden anekdotları ve rivayetleri derlerken, bu gözde konuyu, gözde bir üslup ile, başarılı bir şekilde kullandı.

Seci' nesri bir dereceye kadar şeklîleştirilmiş kalıbıyla ve başka bir kültürde şiir sahasında mütalaa edilebilen lafzî ifadeler hususundaki hassasiyetiyle göze çarptı. Bununla beraber, gerçekte Arapça'da şiir, şiir ile seci' arasında bir yakınlaşmaya izin vermeyecek kadar katı bir şekilde sınırlanmıştı. Dahası, seci' sıradan nesir ile ilişkili olmaya devam etti ve tedricen tarih yazımında, hatta özel mektupların yazımında daha etkili olmaya başladı. Zirve noktasına da, maamafih, halife devletinin düşüşünün hemen akabinde ulaştı.

Seci' ile daha basit nesir arasındaki ayrım, her hâlükârda keskin değildi. Câhiz bile nesirlerinde kafiyeyi kullanabilirdi ve bir kelime ile diğer kelime

7. Charles Pellat tarafından kaleme alınan *Le milieu basrien et la formation de Djâhiz* (Paris, 1953), sosyal, dinî ve entellektüel hayata ilişkin paha biçilmez bir eserdir. Ama kendisinin en başından beri ortodoks bir özellik taşıdığını belirttiği, sonraları ortaya çıkacak 'Sünnîliğin' köklerini çok gerilere götürmek ve sık sık işlenen bir hatayı tekrarlayarak, 'mülhid' suçlamasına maruz kalmış heretik tiplerin illâ da ibâhî yani herşeyi mübah gören insanlar olması gerektiği zannını taşımak gibi hususlarla malûldür.

arasında gerek ses, gerekse mânâ olarak bir denge tesis etme, kısmî bir zevk veriyordu: Arap dilinin yapısı bunu mümkün kıldı. Diğer Sâmî dillerinde olduğu gibi, Arapça'da daha basit kelimelere önekler ve sonekler getirme gibi yollara başvurmaksızın, seste dahilî dönüşümlerle daha mürekkep kelimeler türetilmesi mümkündür. Her kelime, (genellikle) üç sesten oluşan kökü yardımıyla tahlil edilebilir. Sesli harfleri ve ekleri değişik kalıplarda kullanarak, bu kökten birçok kelime türetilebilir; bunların her biri diğerlerinden farklı semantik özellikler taşırlar. Bunun içindir ki, S-L-M'den *müSLiM* (ism-i fail) ve *İSLaM* (fiil-kökenli isim) kelimeleri ve bunlarla ilişkili olarak (çoğullar ve mazi sigası gibi) birçok kelime türetilebilir. Bu kalıpların çok oturmuş bir yapısı vardır ve dolayısıyla *müLHiD* (sapkın) kelimesi de aynı şekilde faildir ve *iLHaD* (sapkın olma hali) da fiil-kökenli bir isimdir. Bunun içindir ki, âhenk ve kafiyenin ikisi de kelimelerin sözdizimi ve hatta anlamı bakımından bir uyum oluşturur. Böylesi kelimeler bir sayfa boyunca sadece son sesleri benzeşen daha şaşırtıcı bir tınlama meydana getirirler. Bu, Kur'ân'ın onun başka dillere çevrilmesini zorlaştıran bir özelliğidir ve bütün Arap yazılı kültüründe hemen hemen kaçınılmaz birşeydir. Anlamdaki paralellik, hemen seste de bir paralelik oluşturur.

Ses ile anlamın aynîleştirilmesi —ki bir dili konuşurken acemî bir kimse bunu her zaman hisseder— Arapça'da böylelikle daha da takviye edilmiş oldu. Felsefe ekseninde düşünenler bile, zaman zaman, Arapça kelimelerde keyfî basmakalıp işaretlerin daha ötesinde birşeyler görme eğilimi gösterdiler ve her toplumun —oniki burçtan ve günün saatlerinden alfabenin harflerine kadar— kendi sembollerini nesnelleştirme eğilimine, Arapça'nın dışındaki dilleri de iyi bilseler bile Arapça'yı genellikle tabiî bir düzeni sarmalayan bir dil olarak gören müslümanlar arasında yoğun biçimde rastlanır oldu. Bunun kimi durumlarda, ilahiyat alanında ve felsefede, daha sonra bahsedeceğimiz bazı sonuçları ortaya çıktı. Fakat en çabuk ve kalıcı tesirler bizzat edebiyat sahasında görüldü. Gramer bilginleri bu unsurları birçok istisnalarla birlikte ayrıntılı bir çalışma ile bir sistem halinde topladılar. (Böylelikle Arapça grameri gerçekte olduğundan daha zor bir hale geldi). Gramerciler dilin kapalı bir bütün olduğu izlenimini bıraktılar. Asıl Arapça'ya yalnızca sınırlı sayıda ses kalıbının dahil olduğu iddia edilebilirdi— ve hatta üç harfli kök bilindiği takdirde birtakım gramer kuralları yardımıyla bu köklerden birçok yeni kelimenin türetilmesi bile mümkündü. Kur'ân'ın diline gösterilen yüksek hürmet, bu düşünceyi daha da güçlendirdi. Dolayısıyla klasik Mudarî Arapça'sının değişmezliği ve bu dil ile beraber münekkidler tarafından (bu Arapça'nın konuşulan dil değil, sadece bir yazı dili olmasına rağmen) neredeyse kutsallaştırılan kadim şiir tarzları daha da önem kazandı. Gramer bilginlerinin bu müdahalesi gözardı edilse bile Arapça'nın tabiatı Arapça edebiyata ayırıcı bir çeşni kattı; bu da kelimelerin sadece zevk için kullanılmasını teşvik etti. (Zaman

zaman da yazarların lafzî sapmalara girmelerine yol açtı). Gramer bilginlerinin kapalı sistemi, daha sonra bu eğilime esnekliği olmayan lafzî bir klasiklik ilave etti; bu da bir alternatifi olan herkesin Arapça'yı edebî maksatlarla kullanmasını teşvik etti.

LÜKS HAYATIN SANATLARI

Söz sanatları en çok takdiri gördüler, fakat zarif bir dekor görsel sanatların da mükemmelen kullanılmasını icap ettiriyordu. Halife sarayında ve ayrıca bazı valilerin saraylarında, kaynaklar sanat eserleri meydana getirmek, özellikle heybetli binalar inşa etmek için elverişliydi. Yine de görsel sanatlar, söz sanatları gibi, anıtsal olmaktan ziyade kozmopolitçeydi. Yalnızca büyük binalarda ve bu binaların taş işlemelerinde değil, daha lüks ipekli giysilerde ve dokumalarda saray himayesinde ikonografinin sürekliliğini muhafaza etmiş olan Sâsânî geleneğinin tersine, İslâmî dönemde halifenin dairesi hemen hiçbir zaman estetik sembolizmin odak noktası olmadı.

Sanatkâr, servet sahibi kişilerin emrinde çalışan bir zanaatkârdı. Tarımsallaşmış-düzeydeki toplumda normal şartlarda hem üretim tarzları, hem de teknik kabiliyetler uzmanlaşmış aileler içinde nesilden nesile geçerdi. Zanaatkâr olmanın başlıca yolu, bir sanatçı mizacına sahip olmaktan çok, sanatçı bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmekti. Tekniklerin öğrenilmesi, şiire hâkimiyet, elbise dokunması, kullanılacak muayyen şekillerin ve dizaynların öğrenilmesi, gençlerin eğitiminde belirli bir süreci oluşturuyordu. Bunun içindir ki sanat sözkonusu olduğunda, belirgin ferdî yenilikler pek ortaya çıkmadı; her bir şehrin daha önceki nesillerden miras aldığı muayyen, bilinen dizaynlar mevcuttu. Sanat açısından üslupta ya da özde değişiklik için pek sebep yoktu.

Bununla birlikte, halife devleti çapında büyük bir devletin varlığı sanat açısından ayırd edici özelliği olan karmaşık bir tarzın ortaya çıkarılmasında ve geliştirilmesinde etkili oldu. Diğer bütün gelenekler gibi, bu geleneğin estetik standartları ve usulleri tedricen değilse bile sabit bir hızla değişti. Yüksek standartların her bir nesilde yenilenmesi, önde gelen ve sanatçıları himaye eden ailelerin zevkine ve servetine bağlı oldu. Zengin saray yanında, tüccarlar gibi müreffeh özel kesim, sanatçı açısından çok zamana mal olan sanat eserlerinin üretilmesi için para harcayabilirlerdi. Aynı zamanda, sanatçının tatmin etmek zorunda olduğu bu himaye edicilerin zevkleri, âdetlerin gelişmesinden etkilenebilirdi. Bu âdet, dine ve hanedana ilişkin sembolizmleri gerektirebilir, ya da reddedebilirdi. Fakat sanat, hangi gruplara hizmet ederse etsin, bütün tarımsallaşmış-düzeydeki toplumlarda, özel olsun ya da kamuya ait olsun, zengin müesseselere şaşaalı bir dekor sağlama görevini icra etti. Sanat Sâsânî geleneğindeki şekliyle anıtsal olmasaydı zevki yenilemek üzere kendine mahsus yollarını hâlâ bulabilirdi.

Yüksek Halifelik sanatı, bir burjuva sanatı olmaktan ziyade, aristokratik bir sanattı; yine de ilhamını bir aile geleneğinden ziyade herkesin haz alabileceği zengin bir unsurlar grubuna olan sevgiden aldı. Bir an için kabul edilen şeylerin altı dinî tereddütlerce daima çizildi. İslâm toplumunda resmin —Ortaçağ hıristiyan toplumunun tam tersine— resmî din ile ilişkisi mümkün olan en alt seviyede oldu. Nil ile Amuderya arasındaki hıristiyan ve yahudilerden şüpheci bir putperestlik korkusunu tevarüs ile, gerek Cemâ'î-Sünnî, gerek Şiî ulemâ, din ile ilgili sahalarda canlı resimleri yapılmasına mani oldu. (İslâmîleşmiş sanatın daha gelişmiş dönemlerini incelerken, bu ikonofobiden ve onun ortaya çıkardığı sonuçlardan daha ayrıntılı biçimde bahsedeceğiz) Herşeyden önce, canlı şeklini içeren sanat eserleri ibadet maksadıyla kullanılmamalıydı— ki bunları ibadet sırasında kullanmak, diğer birçok toplumda derin artistik ilhamın birincil kaynağını teşkil ediyordu. Neticede, resim saray mensuplarının ve zengin tüccarların uğraştığı, dünyevî bir lükstü. İnsanî tahayyülün kendisini şöyle ya da böyle çoğunlukla dinî terimlerle ifade ettiği bir çağda, bu anlayış, sanatkâr-zanaatkârın kendisine bağlı çalıştığı sosyal geleneklerden sudûr etmesi beklenen görsel sanatlara ilişkin daha derin arayışlara ciddi bir sekte vurdu.

Yüksek Halifelik Döneminde, grafik sanatlara had safhada destek sağlandı, fakat daha sonraları olduğu gibi, bu sanatlar esaslı yaratıcı formlar haline getirilemedi. Yine de, Samarra'daki duvar resimleri ile, geç dönem Roma ve Sâsânî eğilimleri daha da geliştirilerek, eski Yunan natüralizmini yeniden şekillendiren bir tarza ulaşıldı. Meselâ, dans eden renkli kız resimleri, eski Yunan'ın üzerlerine bol elbiseler giymiş heykellerine benziyordu; fakat basitleştirilmiş yüzleri ve soyut duruşlarıyla, bir hayat yanılsaması meydana getirmekten ziyade, statik bir duvarı raks figürleriyle dekore ederek süslemek amaçlanıyordu.

En doğurgan eğilim taşınabilir eşyalara ilişkin sanatlarda ortaya çıktı. Parthlar ve özellikle Sâsânîler zamanında seramik sanatları, özellikle Irak'ın doğusunda, servet sahipleri tarafından fazla himaye edilmemişti. Köylerde bile, çömlekçilik sanatı daha önceki yüzyılların sanatından pek farklı değildi. Fakat Abbasîler zamanında, Çin'de (ki bu tarihler Çin'in yayılmacı T'ang dönemine rastlıyordu) ithal edilen porselenler, seramik sanatını canlandıracak bir hava oluşturdu. Porselenlerin tıpkısı üretilemezdi; ama onların beyazlığını taklit etmenin yolları bulundu. Bilâhare, metal ve tahta; ayrıca kumaş işlemeciliği gibi süsleme sanatlarıyla beraber, seramikte de bütün bölgede—Mısır'daki Kıptî sıvacılar, yüzey işlemecileri ve dokumacılardan İran'daki ipek üreticilerine kadar—bütün dizayncılar tarafından geliştirilmiş olan kaynaklar, kendi gelenekleri olan yeni bir sanatta bir araya getirildi.

Daha önceki bazı geleneklerde sanatçıları sınırlamış olan sembolik tazammunların çoğundan âzâde olan —genellikle müslümanlar için çalışmala-

rına rağmen, bütün konfesyonlara mensup— İslâmîleşmiş sanatçılar yeni bir dekorasyon geleneği oluşturdular. Daha önceki sanatların motifleri, en büyük geometrik potansiyelleriyle, gelişmeye yönelik olarak seçime tâbi tutuldu. Meselâ eskilerin "hayat ağacı" motifi iki eğri çizgi şeklinde basitleştirildi —ki bu da, onda ağaca benzer bir taraf bırakmadı, ama bütün istikametlerde sonsuz şekillerde geliştirilebilir tekrar edici bir kalıp kazandırdı. Akdeniz'de popüler olan motifler haylidir illüzyonistik natüralizmlerini büyük ölçüde kaybetmişlerdi. Şimdi, natüralizmden geri kalan da bir kenara bırakılarak, potansiyel olarak sonsuz simetrik görüntüler oluşturmaya dayanan ve böylelikle bir 'zenginlik' etkisi meydana getirmeyi amaçlayan yeni bir sanat ortaya çıktı.

Her ne kadar bu sanatta çeşitli farklılaşmalar görülmüşse de, Arap hüsn-ü hattı (kaligrafi) birleştirici bir unsur olarak gündeme geldi. Hüsn-ü hattın kendisi aslî bir sanat olarak telakki edildi; yeni yazı türleri bulan hattatlar, büyük ressamlardan daha büyük bir şöhret kazandılar.[8] Hüsn-ü hat, çeşitli sanat eserleri arasında, hatta şahsî çalışmalarda bile, birleştirici bir temayı teşkil etti. Harflerinin çoğu bir veya en fazla iki çizgiden oluşan Arap yazısı —ki bu çizgiler genellikle yinelenir, bazan da bükülür ve uzatılırdı— yazının okunabilirliğine bir halel gelmeden harflerde kimi mübalağalar yapmayı mümkün kıldı. Bu yazının karakterlerinin çoğu, kelimelerin teşkili sırasında hafif bir büküm ile birbirine bağlandı ve bu da şekildeki paralelliğin zaten meydana getirebileceği süreklilik duygusunu daha da güçlendirdi. Bunun içindir ki, bir kapının üzerine ya da bir kâsenin etrafına nakşedilen Arapça bir yazı, meselâ kapıya bir bütünlük etkisini veren, ama sonsuz bir genişleme hissini verebilmekten uzak bir pervazın yerini alabilirdi. Sarayın şaşaası, onu çevreleyen sanatın zenginliği ile kendini gösterdi.

Me'mun'un halefinin direktifiyle inşa olunan yeni başkent Samarra'da zamanın haşmetli yapılar inşa etme geleneğinin kimi unsurları sürdürüldü.[9] Binaların inşa edildiği sahalar, gerçekten çok büyüktü; meselâ Büyük Camiin iç mekânı (her ne kadar bir kubbeyi desteklemiyorsa da) Roma'daki St. Peter

8. Sanatları 'başlıca' (major) ve 'ikinci derecede' (minor) sanatlar olmak üzere iki kategoride değerlendiren —ve zaman zaman da İslâmîleşmiş sanat tartışmalarında karşılaşılan— geleneksel Batılı ayrım, tabiî ki kendisi dışındaki kültürlerle ilişkili değildir. Her bir kültürde bazı sanat dalları diğerlerinden daha çok prestije sahip olabilir ve kapsayıcı bir "aslî" rol oynayabilir. Yaratıcı, güzel bir elin özel etkileyiciliğinin, bunu sadece ayrıntıdan ibaret gören bir kültürün mensupları tarafından takdir edilmesi pek güçtür.

9. Bazı yazarlar Abbasî yönetiminde İslâmîleşmiş mimarinin bir daha İranlılaştığından bahsediyorlar. Fakat bu, başkentteki mimari ile genel olarak İslâm dünyasındaki mimariyi birbirine karıştırmak demektir. Abbasîler yönetiminde Suriye'deki mimari, Emevîler zamanındaki özelliklerini muhafaza etti; ve Emevîler zamanında Irak'ta nasıl bir mimarî olduğu hakkında da mâlumâtımız yok.

Katedralinden daha genişti. Sanat tarzı, Aramî ve Sâsânî eserlerinden geliştirilen dekorasyon unsuruyla birlikte, sağlam ve basitti. Fakat binaların inşası, neredeyse, pek aceleciydi, servet sahipleri binaları gelecek nesillerden çok kendileri için yaptırıyorlardı ve çabuk sonuç almak istiyorlardı. Kolayca üretilebilen tuğla, her tarafta kullanılan bir malzemeydi, hatta (Irak'ın tersine) taş açısından hiçbir sıkıntısı olmayan Mısır'da bile. Süslemeler genellikle sıvanın üstüne yapıldı. Sâsânî zamanlarının büyük ve dayanıklı taş binaları şeklinde binalar yapılmadı ve bu tarihlerde inşa edilen binaların çoğu zamanla yok olup gittiler.[10]

10. K.A.C. Cresswell'in İslâmîleşmiş yapı sanatının ilk dönemini inceleyen ustaca ve itinalı eseri, (*Early Muslim Architecture*, iki cilt, [Oxford, 1932-1940]) yalnızca kalıntılarına ulaşabildiğimiz bir sanat hakkında kimi ayrıntıları anlamamızı mümkün kıldı. Ne yazık ki, bütün kesin ölçümleri ve 'etkiler'i tasnif etmede, yazarın bir sanat duyarlılığına sahip olmadığı görülüyor ve dolayısıyla, durum anlaşılmazlığını hâlâ sürdürüyor.

7

MUTLAKİYETÇİ GELENEĞİN DAĞILMASI 813-945

Refah içinde yaşayan nesillerin ardından ve şehir kitlelerinin müslüman cemaatiyle bütünleşmesiyle birlikte, imparatorluğu kurmuş olan eski Arap itici güçleri önemlerini bir hayli yitirmişlerdi. İmparatorluk daha kalıcı bir temel üzerinde idame ettirilmeliydi. Me'mun (benzersiz idareci, 813-833) ve halefleri şer'î hukukun gelişiminin tam zirvesinde hükûmet ediyorlardı: fakih Şâfiî 820'de, muhaddis Buharî 870'de öldü. Me'mun'un haleflerinin yönetimleri aynı zamanda Arap edebiyatının zirveye ulaştığı bir çağa rastlıyordu. Gerek ulema, gerek edipler kendi usullerince, hilâfet devletini ya da en azından halifenin konumunu desteklediler. Yine de, ediplerin abidevî olmaktan kaçınan ve dindarlığını makul bir seviyede tutan kozmopolit edebî kültürü toprak kökenli tarımsal mutlakiyetçiliği meşrulaştırmaya hizmet edecek çok az şey yaparken, ulema pratikte halifenin otoritesini, mümkün olduğunca, onun müsamaha edebileceği en alt seviyeye indiriyordu. Me'mun'un zamanına kadar saray, gerçekte, ediplerin zevkini tatmin eder gözüken bir mutlakiyetçiliğin ana hatlarını ortaya çıkardı. Fakat ediplerin kendilerinin kabul ettikleri bu standartların riskli bir bedeli vardı: ulemadan mutlak anlamda yabancılaşma.

Meşruiyetin İslâm tarafından sağlandığı tarımsal bir toplumda süregiden bir hükûmet meydana getirme problemine beş çeşit çözüm teklifi getirilebilirdi. Hâricîler ve Zeydîler aynı çeşit çözümü öneriyorlardı: genelde halifenin müslümanlara karşı şahsî sorumluluğu esasına dayanan ilk geleneği yeniden tesis etmek. Ki, bu geleneğin ilk kaynağı, yüzyüze ilişkilerin hâkim olduğu ilk müslüman cemaatiydi. Zeydîler, bunun çoğu Hâricîlerin düşündüğünden daha kurumsallaşmış bir şekline kapı açtılar. Fakat her iki durumda da, çözüm, geniş çaplı bir uluslararası toplum için elverişli gözükmüyordu. Ne Zeydîler, ne de Hâricîler mahallî devletlerden ve nisbeten tecrit edilmiş yerlerden fazlasını harekete geçirebilme kabiliyeti gösterebildiler. İkinci olarak, İsmailîler, bâtınî yorum yoluyla, geleneğin tek Allah inancına dayanan prensiplerinden

hareketle, büyük ölçekli tarım toplumuna Medine kalıbından daha kolay uyarlanabilecek, oldukça yeni bir siyasî sistem çıkarma ümidindeydiler. Fakat müslümanların çoğunluğunu kendi hiyerarşik meşruiyet sistemlerinin aslı itibarıyla Kur'ânî vahye ve Muhammedî ilhama yeterince uygun olduğuna ikna edemediler. Üçüncü olarak, Feylesoflar, esasen İslâm'ın Felsefî biçimde tasarlanmış bir devleti destekleyecek siyasî bir mitoloji rolü oynaması gerektiğini öngördüler; fakat böylesi bir çözüm nebevî gelenek tarafından fiilen İslâm'ın zaferiyle kazanılmış olan kesin konumdan bir geri dönüş anlamına gelirdi ve bu yüzden hiçbir zaman fazlaca insanı cezbetmedi. En fazla halk desteğine mazhar çözümler ise, mutlakiyet taraftarı ediplere ve bir de —ister Sünnî, isterse geri kalan Şiîlerin eylemci siyasetlerini reddeden İsnâaşeriye Şîasından olsun— şer'î ulemaya ait olan çözümlerdi.

Ediplerin genelde İslâm ve devlet arasındaki ilişkileri çözümleyecek açık bir politikaları yoktu; fakat zımnî politikalarının eğilimi açıktı: kendilerine kalsa, İslâmî terminolojiyi eski tarımsal monarşik prensiplere uyarlarlardı. (Böylelikle halifeyi ona hemen hemen aracı bir rolü yükleyen zıllullahi fi'l-arz [Allah'ın yeryüzündeki gölgesi] olarak görmeyi arzuluyorlardı.) Edipler, ayrıca kendilerine kalsa, dinî uzmanları sarayın ve bürokrasinin otoritesine tâbi kılabilirlerdi. Maamafih başarı ihtimali ne olursa olsun, Sâsânî devirlerinin Mazdekî modelindeki otoriter dinî hiyerarşiyi canlandırabilmek için ne bu kadar ileri gidebilirlerdi, ne de gidebildiler. Ulema ise, tersine, böylesi eğilimler karşısında gösterilen bütün direnişleri medhetti —meselâ bazı ulemanın halifeye karşı, sıradan müslümanın yaptığından daha övücü bir tavır takınmayı şiddetle reddedişinde bu görülebilirdi. Ulema siyasî liderliğe dayananlara karşı, genelde toplumdaki inisiyatife dayanan ve halifeyi öncelikle temelde eşit müslümanlar arasında birinci olan bir şeriat uygulayıcısı konumuna indirgeyen tüm İslâmî geleneğin ilgili veçhelerini geliştirdi. Gerçekte, tabiî ki, halife böylesi prensiplere köklü biçimde yabancı bir şahsiyet; içlerine almak zorunda oldukları, fakat gerçekte özümseyemedikleri bir şahsiyet haline geldi.

Ulemanın geliştirdiği kapsamlı talepler hemen hemen doğrudan ediplerin taleplerine zıt bir ruha nefes verdi. Ediplere kalırsa, sosyal rütbe ve imtiyaz, seyyal olsalar da, birincil bir önemi taşıyorlardı; yüksek kültür, sosyal örgütlenmenin vardığı nihaî noktaydı; yeni şeyler ortaya koymalarıyla da, edipler bir hayat modeliydiler. Ulema açısından, hemen bütün sosyal imtiyaz çeşitleri (muhtemelen Hz. Muhammed'in [sav] ailesininki müstesna) bir tarafa itildi; onlara göre, sosyal örgütlenmenin varacağı nihaî nokta sıradan insanlar arasında adaletin teminiydi; kahraman da, ortak hayatın ılımlı bir kalıbına en çok uyum gösteren kişiydi. Ediplerin ortaya koyduğu ölçüler, gündelik politika düzeyinde tek başına çok etkili oldu. Buna karşılık, ulemanın şeriat içinde somutlaşan ölçüleri, en azından onların seçtiği sahada, edipler ara-

sında bile şeriatı sürdürecek ve bunalım anlarında bile prestijini muhafaza edecek uzun vadeli bir saygınlık kazandı—ki bu, geçici tersliklere rağmen, halkın genelde ona sadık kalmasını sağlayacak yaygın bir beklentiden yararlanmak demekti.

ME'MUN: ŞERİAT İLE SARAYI BAĞDAŞTIRMA DENEYLERİ

Me'mun hem entellektüel konulara merak duyan, hem de dindarâne bir biçimde adaletle ilgilenen biriydi. Yine de ne edipleri, ne de ulemayı tamamıyla tatmin edebildi. Horasan'daki saltanatından başlayarak, yönetimini Horasanlı memurlarla sürdürdü; ve gerçekten, Bağdat'a gelmekte çok gecikti. Fakat nereden bakılırsa bakılsın Bağdat'ta popüler değildi —hanedanın geleneksel himayesine rağmen, birden çok şair kendisine muhalefet etti. Hatta böylesi apaçık hoşnutsuzluklardan ayrı olarak, Me'mun, yoğun biçimde imparatorluğun birliğinin içinde bulunduğu tehlikenin farkındaydı ve imparatorluğu güçlendirmeye çalıştı. Me'mun'un saltanatı, zuhuruna Harun er-Reşid'in imparatorluğu oğulları arasında taksim etmesinin sebebiyet verdiği bir belirsizlik ve iç savaş ortamında başladı. Zaferi Harun er-Reşid'in teşebbüs ettiği taksimin mevcut etkilerini ortadan kaldırdı; fakat zihinlerde bunun netice verdiği karışıklık; ve ahali, özellikle de müslümanlar arasında siyasî bir mutabakat (konsensus) eksikliği varlığını sürdü.

Mısır'da Bağdat'ın kendisi için yapılan asıl mücadele boyunca inkıtaa uğramış bulunan şiddet, merkezî iktidarın bağımsızlığı için cedelleşen rakip hizipler sayesinde, yıllarca devam etti. Daha önemlisi, Me'mun'un saltanatının ilk altı yılı boyunca Irak üzerinde yürüttüğü kontrol pek emniyetli biçimde yürümedi. Kûfe ve Basra'da Ebu Süreyya adlı bir maceraperestin liderliğinde 814-815'te ortaya çıkan büyük bir Şiî isyanı, Mekke'nin de desteğini kazandı. (Bu, bütün müslüman bilincini harekete geçirme noktasında ciddi emareler gösteren ilk hareketti.) Bunun bastırılmasından aylar sonra, Bağdat'ın Horasanlıların idaresine karşı beslediği husumet, kendisini yeniden gösterdi. Me'mun'un Horasan'da uzun süre ikamet edişi Bağdat'taki Abbasî liderliğini isyana (816-819), hatta Bağdat'ta oturacak başka bir halifeyi başa geçirmeye sevketti (İbrahim, 817-819). Fakat Me'mun'un başarılı komutanları ve çoğu illerde kontrolü sağlamış olması, onun bu hareketi bastırmasını mümkün kıldı; fakat yine de, Me'mun genel kabul görmüş başkente [Bağdat'a] taşınma gereği duydu (819). Aynı zamanda, Horasan'da zaten devam etmekte olan Hâricî isyanına ek olarak, Azerbaycan'ın İranlıları, Cezîre'nin Arapları ve Mısır'ın Kıptîleri arasındaki halk hareketleri, merkezî kontrol karşısında duyulan geniş çaplı bir sabırsızlığın ifadesiydiler.

Hilekârlık, mutlakiyetçiliğe yönelik bir diğer tehlikeydi. Alenî isyanların

çoğunun bastırılmasından ve Bağdat'ın kendisini pasifize etmesinden sonra, saltanatın bundan sonraki kısmında, Mağrib'deki ve hatta Horasan'daki diğer mahallî isyanları bastırmaya devam eden valiler (Mağrib'de Ağlebîler ve Horasan'da Tahirîler) kendi bölgelerinde mahallî hanedanlar gibi davranabildiklerinin farkına vardılar ve gerçekten de babadan oğula geçen hanedanlar tesis ettiler; fakat yine de bu hanedanlar halifeyle aralarındaki yakın bağları muhafaza ettiler. Meselâ Sâcid ailesi örneğinde olduğu gibi, kimi aileler hayli geniş topraklarda ailenin mensuplarının vali olmalarının uygun bulunduğu askerî birlikler arasında böylesi bir sadakat kazandılar. Bu bağımsız prestij özel bir bölgesel taban ile mezcedildiğinde, merkezî iktidarı tehdit eder hale geldi. Özelde, komutan Tahir ve ailesi neredeyse devlet içinde bir devlet kuruyorlardı. Tahir, kendi inisiyatifindeki bir bağlılıkla Bağdat'ın askerî valisi olarak görev yapıyordu; fakat aynı zamanda, Horasan'daki mahallî müttefikleriyle birlikte, Horasan'ın ve ona bağlı geniş toprakların fiilî hâkimiydi de. Ve oğlu, sorgusuz sualsiz bunu tevarüs etti. Bu, imparatorluktaki en önemli askerî birliklerin, yani Horasanlıların —hâlâ önemli olan Arap birliklerinden daha etkiliydiler— merkezî kontrolden uzak ve imparatorlukta bir bütün olarak birincil önemi olan bir tek bölgede kendi mahallî güç tabanına sahip olan bir aile tarafından kontrol edildiği anlamına geliyordu.

Bu, daha temel sosyal olgulara cevap veriyordu: Abbasîleri iktidara getiren Horasanlı topluluklar kendilerini hâlâ genelde Arap sakinler olarak hissederlerken, Me'mun'u destekleyenler açıkça İranlıydılar.[1] Fakat ne Bağdat ve Bereketli Hilâl —ne de Memun'un kendisi— bir Tahirî ve Horasanlı hâkimiyetine boyun eğmeye niyetliydiler; ne de Horasan Bağdat-merkezli herhangi bir güce tâbi olmayı arzuluyordu. Her yerde, nisbeten, mahallî bağlılıklar hüküm sürüyordu.

Fakat yine de, nisbeten mahallî kalan çıkarların artan önemine rağmen, müslümanlar arasında, İslâm birliği hususunda genel bir hassasiyet mevcuttu. Dolayısıyla Mısır'daki rakip hizipler Bağdat'taki güçlerin maddî olduğu kadar psikolojik desteğine de dayandılar—ki bu güçlerin hilafet savaşı sırasındaki aktif mücadelesi çok etkiliydi. Irak'ta ise, tabiatıyla, bütün İslâm için tek bir halifenin olması yolunda fasılasız bir talep vardı. Me'mun'un diğer bölgelerin ve özellikle Hicaz'daki kutsal şehirlerin bağlılığını kazanabilmiş olması, ona

1. İlk Abbasî devirlerindeki Arap ve Horasan askerî birlikleri için bkz. Claude Cahen, "Djaysh," *Encylopaedia of Islam* 'ın ikinci edisyonu. Ayrıca, H.A.R. Gibb'in "The Caliphate and the Arab States" adlı, Kenneth M. Setton'ın editörlüğünü yaptığı *A History of Crusades* 'de yer alan makalesi: c.1, s. 81-98 (University of Pennsylvania Press, 1955). Burada Gibb bu toplulukların görüşündeki değişiklikleri işaretler. Fakat Me'mun'un saltanattan ayrılışı konusunda Francesco Gabrielli'nin çalışmasından ileri gidilememiştir. bkz. F. Gabrielli, *Al-Ma'mûn e gli Alidi* (Leipzig, 1929).

YÜKSEK HALİFELİĞİN ZAYIFLAMASI; 813-945

ME'MUN DEVRİ KUŞAĞI

813-833	Me'mun'un hilâfeti; sarayın Grekçe'den yeni felsefî çeviriler yapılmasına taraftar olması; Kur'ân'ın mahlûk olmadığına inanan Hadis ehlinin, Mu'tezile'nin desteğiyle bastırılması gayreti
780-855	İmam Şâfiî'nin talebesi olan Ahmed b. Hanbel Mu'tezile ortodoksluğuna karşı Hadis ehlinin direnişinin bir sembolü olarak Me'mun'un gadrine uğradı; ve tavizsiz bir fıkıh mezhebinin imamı oldu
816-837	Bâbek'in toprak ağalarına ve Araplara karşı, Azerbaycan'da merkezlenen isyanı
819-873	Valilikleri babadan oğula geçen Tahirîlerin İran'da ve doğuda muhtariyet kazanmaları
833-842	Mu'tasım'ın hilafeti; Türk paralı askerlerinin halife iktidarının temeli haline gelmeye başlaması (başkent Samarra'ya taşındı)

SAMARRA HALİFELERİ KUŞAĞI (836-892)

842-847	Vâsık'ın hilafeti; henüz nisbeten zayıflamamış bir imparatorluğun son büyük Abbasî sultanı
869	Horasan'ın gezici vaizi İbn Kerrâm'ın ölümü
870	Yazdığı hadis külliyatı, Müslim'inkiyle birlikte (v. 873), en önemli iki hadis külliyatından biri olan muhaddis Buharî'nin ölümü
847-861	Mütevekkil'in hilafeti; Mütevekkil, hilafetin kelâm tartışmalarına Mu'tezile vasıtasıyla nizam verme teşebbüslerine son ve Hadis ehline destek verdi; Şiîlere yönelik gadirleri oldu. Türk askerî kıtalarınca öldürülecek olan ilk halife
861-945	Abbasî gücünün iktidarının çözülmesi; hilâfet hükûmetinin bütün bölgesel gücünü kaybetmesine kadar, bölgelerin birer birer bağımsızlaşması; çoğu yerlerde iktisadî ve sosyal refahın sürmesi ya da artması
861-869	Merkezî bölgelerdeki etkili kontrolü kaybetmiş olan, Türk askerî gücünün eline düşmüş üç halife
861-910	İran'ın doğusunda ve bazan da çoğu yerinde bağımsız biçimde hükûmet eden Saffarîler (askerî aile)
864-928	Hazar denizinin altındaki topraklarda Zeydî Şiî devleti
868-906	Mısır'da İbn Tulun ve oğulları; pratikte bağımsız valiler
869-883	Aşağı Irak'ta Afrikalı "Zenc" kölelerinin isyanı
892	Muhaddis ve isnad kategorilerini sistemleştiren Muhammed et-Tirmizî'nin ölümü
869-892	Halife Mu'temid'in yardımcısı olan kardeşi Muvaffak'ın Suriye ve Horasan arasındaki bölgede halifelik otoritesini yeniden tesis etmesi
	Muvaffak'ın öncülüğündeki yeniden yapılanma kuşağı
875-998	Semerkant bölgesinde yarı bağımsız fakat genellikle halife politikasına muvafık hareket eden [Farisî] Sâmânoğulları valileri

873-940	İsnâaşeriye Şîasının onikinci imamının ortadan kaybolması; "küçük Gaybet"te, onikinci imam dört vekil tarafından temsil edildi; ve sonraki "Büyük Gaybet"te İsnâaşeriye Şîası bu imamlarla olan temaslarını kaybettiler
838-923	Müfessir ve büyük çağdaşı Ahmed el-Belâzurî'nin (v. 892) aksine kronolojik sıralamayı kullanan tarihçi İbn Cerîr et-Taberî (yazdığı tarih 913'e kadar gelir)
890-906	Karmatîler; Irak ve Suriye çöllerinde aktif Arap İsmailî Şiîleri çeşitli Şiî grupların güçlenişinin başlangıcını, böylelikle halifenin kontrolünün çökmesindeki hızlanmayı işaretlerler
892-908	Muvaffak'ın oğlu Mu'tedid (902'ye kadar); ve sonra Muktefî zamanında kuzey Afrika'da Ağlebî ve doğu İran'da Sâmânoğulları valilerinin bağlılığıyla halifenin kontrolü doğrudan olmasa bile, Mısır'dan batı İran'a kadar istikrar kazanır

KARMATÎ İSYANLARI KUŞAĞI

894	Doğu Arabistan'da Karmatî Şiî devletinin kurulması
900 civarı	Yemen'de Zeydî devletinin kurulması
900	İsmail (892-907) idaresindeki Sâmânoğullarının Saffarîleri bertaraf ederek Horasan'ı yönetimlerine katmaları—ki sonradan Farsça eserlerin hâmiliğini yaptılar.
908-932	Muktedir'in halifeliği; hilâfet otoritesinin kötü idare sebebiyle yeniden çökmesi; başkentte hatırı sayılır güce sahip Şiî ailelerinin ortaya çıkışı
905-979	Şiîliği destekleyen Arap Hemedânîlerin Musul (ve sonra Halep)'te muhtariyet kazanması, bazan bağımsız bile olmaları
909-972	İsmailîlerin Ağlebîlerin yerine geçerek Mağrib'de Fâtımî halifeliğini tesis etmeleri
929-1031	Endülüs'teki Emevî idarecilerinin halife ünvanını almaları (912-961: Halife III. Abdurrahman'ın Endülüs'te birleşik İslâm gücünü yeniden tesis edişi); Endülüs Arap kültürünün yerel hıristiyanların katılımını cezbedecek kadar gelişip serpilmesi
913-942	Semerkant ve Horasan taraflarını yöneten Sâmânoğullarından II. Nasr zamanında hem Arap hem de Fars kültürünün himayesi; (940, ilk klasik Fars şairi Rûdegî'nin ölümü)
873-935	Mu'tezile kelâmının metodlarıyla Hadis ehlinin nasslarını uzlaştıran Eş'arî
934-1055	Farisî (Deylemî) ve Türk askerlerini kullanan Farisî Büveyhî askerî hanedanı yöneticilerinin batı İran ve Irak'ta ayrı merkezlerde bağımsızlıklarını ilan etmeleri; İsnâaşeriye Şîasına taraftarlık
935-945	Bir emîrü'l-ümerâ, tarafından kullanılan hilâfet iktidarının bu müessesenin Bağdat'ı işgal eden Büveyhîlerce teslim alınmasına kadar giderek azalan gücü.
937-969	Mısır'da Ihşidî valilerinin bağımsızlığı.

kardeşi Emin ile mücadelesinde büyük bir avantaj sağladı. Fakat birleşik bir hilafet devleti için taşınan bu hassasiyet, açıktır ki, tamamıyla güvenilir birşey değildi.

Me'mun muktedir, becerikli bir idareciydi; etkili komutanlar seçerek, kendisine karşı çıkışların çoğunu kontrol altına alabildi. Hâkimiyetini sürdürmek için sürekli bir askerî mücadeleyi devam ettirdi; ama imparatorluğun dinî tabanını sağlamlaştırmak için de teşebbüslerde bulundu. Bu, ancak ulemanın mutlak monarşinin gücüyle uzlaşmayacak kimi anlayışlarının şeklini alabilirdi.

Me'mun ciddi ve araştırmacı bir zihne sahipti —ki bu, onu daha önce de belirttiğimiz gibi tabiî bilimlere ve felsefeye karşı teşvik ve himayede bulunmaya sevketti. Siyasî seviyede, aynı hususiyet, onu mümkün olduğunca çok sayıda müslümanı birleştirebilecek, resmî kabul gören dinî bir müessese tesis etmeyi öngören imparatorluk idealini destekleyici etkisi olabilecek dinî politikalar gütmeye yöneltti. Aklında hiyerarşik Mazdekî rahipler örneği olsun veya olmasın, —ki bu örnek sosyal otoritede Sâsânî monarşisini dengeliyor ve genel olarak, bu monarşiye bağımsızca destek ve devamlılık kazandırıyordu—Me'mun'un teşebbüsleri eğer başarılı olabilseydi, benzer birtakım sonuçlar bile verebilirdi. Fakat İslâm birliğinin emniyetini temin maksadıyla —Me'mun'un taraftar olduğu Mu'tezile dahi— ulemanın hiçbir kesimi, dineksenli muhalefetin ideallerini hilafet iktidarı lehine terke —bu mümkün olsa bile— yanaşmadılar.

DÖRDÜNCÜ FİTNE: ME'MUN'UN SAVAŞLARI

809	Harun er-Reşid ölür, "Mekke Vesikaları"na göre, Emin halife olur; Me'mun kendisini Horasan'da kabul ettirir.
810	Emin oğlu Musa'yı Cuma namazında veliaht ilan eder, "Mekke Vesikaları"nda tesis edildiği şekliyle, hilafet düzeninde Me'mun'un yeri meselesi gündeme gelir.
810	Me'mun teslim olmayı reddeder, Bağdat'a gelmeyi reddedince, asi ilan olunur.
811	Emin, Me'mun'un Tahir b. Hüseyin komutasındaki kuvvetlerine karşı Ali b. İsa komutasında bir ordu gönderir. Ali ölür; Tahir, Emin'in gönderdiği ikinci bir orduyu da yener; el-Cibal bölgesi Tahir'in birliklerinin eline geçer; Suriye karışıklık içinde.
812	Ali'nin oğlu Hüseyin, Emin'i kısa bir süre için tahttan indirir ve Me'mun'u halife ilan eder; Emin durumu düzeltir, fakat Me'mun'un birlikleri Huzistan'ı işgal ederler; Bağdat Me'mun'un komutanları Tahir ve Harseme b. A'yan tarafından kuşatılır.
813	Tahir'in adamları, Bağdat düşünce, halifeyi öldürürler; oysa Harseme ona can güvenliği sözü (emân) vermiştir.
814-815	Ebû Süreyya ve Muhammed b. İbrahim b. Tabatabâ Kûfe'de bir Şiî isyanı çıkarırlar; Harseme isyanı bastırır.
816	Harseme, Me'mun'un veziri Fadl b. Sehl tarafından öldürülür.
817	Bağdatlılar Mehdî'nin oğlu Mansur'u bazı haklar talep etmesi hususunda iknaya çalışırlar, Mansur reddeder.
817	Me'mun veziri Fadl'ın tavsiyesi üzerine Şiî Aliyyü'r-Rıza'yı ('sekizinci' imam) ken-

disine mirasçı yapar, fakat Bağdatlılar ve diğerleri ve de Me'mun'un komutanlarından biri buna başkaldırır.

816-817 Bâbek dinî-sosyal bir isyan çıkarır.

817 Bağdatlılar Mehdî'nin diğer oğlu İbrahim'i halife olarak kabul ederler. Aliyyü'r-Rıza, Me'mun'u durumun tabiatı ve ciddiyeti hususunda uyarır; Me'mun veziri Fadl'ın kendisinin kıymetini pek takdir edemediği hissine kapılmış olabilir.

818 Aliyyü'r-Rıza ölür; Fadl (muhtemelen halifenin emriyle) öldürülür; Me'mun batıya, Bağdat'a doğru hareket eder.

819 Memun Bağdat'a girer; rakip halife teslim olur; daha sonra bir Hâricî isyanıyla karşılaşılır; çeşitli bölgelerde huzursuzluk ve Bâbek'in isyanı; Me'mun'un birliklerinin başlıca komutanı Tahir, yerinden edilemeyecek derecede güçlenmiştir. Tahir, Horasan'ın hemen hemen bağımsız valisi haline gelir.

Irak'taki Şiî isyanından hemen sonra, Me'mun Şiîlerin en popüler mezheplerinden birinin imamı olan, Câfer-i Sadık'ın torunu Aliyyü'r-Rızâ'yı varis ilan ederek Şiî hareketini kendisine râm etmeye çalıştı. Teoride bu, bütün müslümanları uzlaştırmaya yardım edebilirdi; Cema'î-Sünnîler için, prensipte, halifenin tayin ettiği bir halefi kabul etmek şarttı. Maamafih, Şiîler birazcık gerçek bir güç gösterisinde bulunmaya muktedir olduklarını ispat ettiler. Me'mun'un Şiîliğe yönelişi, Bağdat'taki direnişi güçlendirdi. Aliyyü'r-Rızâ, Me'mun'un başkent yaparak Bağdat'ı kendi usûlünce pasifize etme gayretleri sırasında öldü. Hz. Ali'ye (ra) hürmette ısrara devam etmesine rağmen, halife Me'mun, bundan sonra Şiî hissiyatını böylesine doğrudan bir biçimde rejimle mezcetme teşebbüslerinde bulunmadı.

Maamafih dinî hizipçiliği bastırmayı amaçlayan ilave tedbirler aldı. Bağdat'ta popülaritesi arttıkça, içlerinde Şiîlerin de olduğu muhaliflerine karşı muhalefette gittikçe militanlaşan Hadis ehlinin daha müfrit formülasyonlarını reddetti —böylesi teolojik okulların hiçbirisine maddî destek sağlamadı. Ahmed b. Hanbel tarafından kınanan, Muhasibî gibi duyarlı bir Cemâ'î-Sünnî âlim bile, başkentte nadiren alenî dersler yapmaya cesaret edebildi. Me'mun Mu'tezile tarafından (ve zamanın kelâm tartışmalarında diğer bütün uzmanlar tarafından) ve şimdi de devlet tarafından yanlış bulunan belli hadis doktrinlerini bütün resmî görevlilerin, kadıların ve (mümkün olabildiğince ulemanın,) gayriislâmîlik gerekçesiyle reddetmesini istedi. Fakat bu, resmî teolojik konumların uyarlanması ve başkalarının bunlara uymaya zorlanması demekti. Başarabildiği kadarıyla, Me'mun, yalnızca dinî hizipçiliğe karşı çıkmakla ve hadis ehlinin halk nezdindeki gücünü azaltmakla kalmadı; daha genel olarak, mutlak bir monarşinin dinî taleplerine karşı daha önceki ulemanın en önemlilerinin gösterdiği tavırdan daha yumuşak bir tavır sergileyen bir İslâmî müessesenin yolunu hazırladı.

Fakat aslında bu müdahalenin kendisi hizipçiydi. Din-eksenli muhalefetin eski kesimlerinden biri olarak Mu'tezilîler, İslâm'ı çeşitli gayrimüslim muhaliflerine karşı savunmada en gayretli; ve (belki de bu sebeple) kendi doktrinleri için hadis rivayetlerinden çok, tümdengelimci akıl yürütme usûlüne

dayanmaya en hazır olanlardı. Mani inancı mensuplarına karşı yürütülen kampanyada öncülük edenler, Mu'tezilîlerdi. Mu'tezilîler resmî yapıdaki gayriislâmî sızmalara karşı sertliklerini sürdürmekle beraber, şimdilerde dikkatlerini Me'mun'un yardımı ve başkadı Ahmed b. Ebu Davud'un sevkiyle, şer'î İslâm içersindeki gayriislâmî gözüken eğilimlere çevirdiler.

Ulemanın hadis rivayetlerini toplamada ihtisaslaşan kesimi —ki bunlara toplu olarak Hadis ehli demiştik— her zaman dünyevîleşmiş Abbasîlerle çok yakın münasebet içinde olunmasından huzursuz oldular ve bundan kaçındılar. Buna ilaveten özel hayatlarına güzel bir biçimde uyarladıkları dindarâne azimleri, kendilerini duygusal açıdan mevcut müslüman devletten bağımsız hissetmelerine kuvvet verdi; aynı zamanda kendi hiziplerinin kurallarını kamu politikasını nazar-ı dikkate almadan, mümkün olan her yerde yayma heveslerini de körükledi.

Daha önce gördüğümüz gibi, bu azim, ifadesini Kur'ân ile Allah'ı çok yakın bir biçimde aynîleştiren bir doktrinde buldu: dindarâne bir tavırla dillerinden hemen hiç düşürmedikleri Kur'ânî ifadeler, dünyadaki diğer herşeyin aksine, 'mahlûk' değildi. Her bir mü'min için ilahî kanunla vasıtasız muhatap olabilme imkânını vurgulayan bu anlayış, sosyal eşitliğe ve ferdin izzetine önem veren şeriat-eksenli anlayışlara çok uygundu; fakat aynı zamanda mutlak monarşi idealine halel veriyordu. Bu anlayışın Mu'tezile ulemâsı (ve diğer kelâmcıların) hoşuna gitmeyen tarafı, —Mu'tezilîler tarafından bu anlayışın beslediği düşünülen ve Kur'ân-dışı bir mantıksızlık olarak görülen— Kur'ân'ı hemen hemen ikinci bir ilah olarak putlaştırır gibi gözüken; İslâm'ın içerisine imanın dosdoğru akılla kavranabilirliğine zıt olarak gizemi sokan; pek bağımsız olmayan hizipçi bir ruh idi. Hem entellektüel, hem de siyasî sebeplerle, Me'mun, Kur'ân'ın gayrimahlûk olduğu doktrinini kabul edenlerin gerçek müslüman olmadıkları hükmünü vermeye kolayca ikna edildi.

İhtilafa düşen ulema, en iyi ifadeyle, Mu'tezilîlerin doldurma temayülü gösterdiği kamusal konumlardan dışlandılar; (maamafih, Mu'tezilîlerin de çoğu, kendilerini rejimle tamamıyla aynîleştirmekten kaçındılar). Böylelikle devletin dinî otoritesi, Mu'tezilîlerin Hadis ehliyle olan uyuşmazlığının sonuçlarına bağlandı. Fakat şehirlerdeki, özellikle Bağdat'taki nüfusun Mu'tezilîlerin karşısına geçmesi, devletin dinî açıdan kitlelere dayanmaktan çok, bir kısım entellektüel seçkin zümre mensubuna dayandığı anlamına geliyordu. Bu hal, birliği sağlamak şöyle dursun, ihtilafı daha da arttırdı.[2]

MU'TASIM: ŞAHSÎ ORDU İKİLEMİ

Me'mun, halifeliğini ve Hadis ehli ile olan çekişmesini kardeşi Mu'ta-

2. Dominique Sourdel'in *Revues des Etudes Islamiques* , (30 [1962], s. 27-48'deki) "La politique religieuse du caliphe Abbâsîde al-Ma'mûn" makalesi, Me'mun'un po-

sım'a (833-842) devretti. Mu'tasım daha az inisiyatifli ve daha az dinç bir şekilde de olsa, genelde Me'mun'un politikalarını sürdürdü. Maamafih, askerî politikada hatırı sayılır bir değişiklik yaptı. Eğer imparatorluğu otorite için ortak bir temelde birleştirmek önemliyse bu, merkezî iktidara, yani halifeye kendisine ait hazır bir askerî güç temeli vermek anlamına gelirdi. Ne yazık ki bu, iktidarla müslüman ahali arasında var olan böylesi ilişkileri daha da zayıflatma pahasına gerçekleştirildi. Halifenin, öteden beri satın alınan kölelerin yer aldığı şahsî muhafız ordusu, şimdi cemaatte var olan hür insanlardan ziyade, bizatihî halifenin malı olan kölelerin komutasına verildi. Bu değişiklik, halifeyi müslümanlar arasındaki hizip çatışmalarından ve özelde kendi yarıbağımsız Tahirî komutanlarına halifeden daha fazla bağımlılık gösterebilecek Horasanlı kıt'aların hâkimiyetinden bağımsız hale getirebilirdi. Bu, şimdi tamamen güçlü kölelerden teşekkül eden muhafız ordusuna güçlü bir dahilî bağlılık ve fakat cemaate karşı tehlikeli bir sorumsuzluk duygusu kazandırdı. Bu köleler ne Arap, ne de İranlıydılar, çoğunlukla (köle toplamak için münbit bir zemin olan) merkezî Avrasya bozkırlarından gelen Türklerdi—ki bunlar, Irak'taki ve diğer bölgelerdeki yerli nüfusa karşı herhangi bir bağlılık hissetmiyorlardı.

litikalarına dair çok iyi bir çalışmadır. Sourdel Mu'tezilîlerin bir kısmının Şiî eğilimlerini vurgular ve ilk dönem Şiî politikası ile son dönem Mu'tezilî politikası arasında bazı aynîlikler görür; bu iki siyasî tavrı tek bir saikin iki ayrı biçimi olarak algılayan Sourdel, bu saiki, (ihtiyatla, belli bir isim vermekten kaçındığı) saraydaki Hadis ehli aleyhtarı Feylesof-Mu'tezilî-Şiî hizbiyle bağlantılı görür. Harun er-Reşid yönetiminde Hadis ehlinin şahsen Reşid ve sonra Emin (ve İbrahim) tarafından desteklenmesine mukabil, Feylesof-Mu'tezilî-Şiî hizbinin Bermekîlerce desteklendiğini ileri sürer. Maamafih, zannederim bu farazî Feylesof-Mu'tezilî-Şiî hizbi analizinde, kökleri bu oluşum zamanlarına kadar giden sonraki mezhep çizgilerinin henüz gelişmesini tamamlamamış retrojeksiyonundan hareket etmekle yanılgıya düşüyor. Sonraları Bağdat'ın Sünnî kesimlerinde popülarite kazanan Hadis ehlinin 'ortodoksluk' konumundan bahsediyor ve onların 'geleneksel' doktrinlerine atıfta bulunuyor —ama kelimenin iki ayrı anlamını karıştırıyor, bu yüzden geleneksel in hizipçi ve bidatçı rolünü gözden kaçırıyor— ve buna bağlı olarak bilahare Zeydîler olarak adlandırılanların daha sonra ayrıntılarıyla er-Ressî tarafından ortaya konacak tüm doktrini ellerinde tuttuklarını farzediyor; böylelikle Aliyyü'r-Rıza'nın şahsına karşı mevcut teorik itirazları olmayanlarca hâlâ kabul edilemez oluşunun yollarını ortaya koymakta başarısızlığa düşüyor. Bunun içindir ki Me'mun'un daha mutedil Cemâ'î-Sünnîler ile daha mutedil Şiîleri uzlaştırmayı ümit ettiği nokta, yeterli bir şekilde ifade edilmiyor. Fakat şurası belki de gerçekte hiç var olmayan Feylesof-Mutezilî-Şiî koalisyonu varsayımından çok daha önemli: böylesi bir hizip olmasaydı Bermekîlerin ve Me'mun'un entellektüalist ilgileri, felsefe ve kelâm tartışmalarını himaye etmede, Şiîlerin uzlaşmasında, gayrimüslim zımmîlere müsamahada—ve bütün bu politikaları tehdit eden Hadis ehlinin hizipçiliği ve cemaatçiliğini kontrol etmede—böyle bir hizip olmaksızın da sonuçlara sahip olabilirdi.

Bu askerlerin Bağdat halkı arasında sorumsuzca irtikap ettikleri şiddet, Mu'tasım'ı, kendisinin müslümanlardan yabancılaşmasını güçlendiren ikinci bir değişikliğe sevketmeye katkıda bulundu. Mu'tasım tüccarların ve ulemanın kontrolüne bıraktığı Bağdat'ın kuzeyinde, Dicle boyunda ve iyi bir mesafede, idarî maksatlarla yeni bir şehrin, Samarra'nın kurulmasına önayak oldu (836). Samarra'da Türk köle-muhafızlarca çevrelenen halife gerçekten mutlak bir hükümdardı; fakat imparatorluk içindeki baskın sosyal unsurlardan da, gittikçe kopuyordu.

Me'mun Bizanslılara karşı yapılan bir savunma savaşı sırasında öldü. Mu'tasım, Harun er-Reşid zamanının saldırılarını yenileyebildi ve Mervanî zamanlarından sonraki en hırslı akınları gerçekleştirdi. Anadolu'da Ankara harabeye çevrildi ve Ammûriye zaptedildi; İstanbul'u yeniden kuşatmak için hazırlıklara girişildi, fakat müslüman donanması bir fırtınada yok olunca, proje tatbikata konulamadı. Anadolu yeniden terkedildi. Bu, hilafet devletinin son büyük dış işleri macerasıydı.

Hükûmete bağlı dinî bir müessese tesis etme projesinde, bu esnada, pek az ilerleme sağlandı. Cemaatin dinî hissiyatı gerçekte, kendi yoluna sahipti; hatta bu, kültürel uyumu takviyeye bile hizmet etti. Bâbek'in Azerbaycan'da çıkardığı İranîleşme yönündeki isyan başkentte İran geleneklerine daha açık bir sempatiyle bakanlara karşı sertleşme fırsatı verdi. Bâbek'i alteden, Amuderya ötesindeki bir bölgenin neseben Farisî bir valisi ve aynı zamanda halifenin usta komutanlarından biri olan Afşin'di. Afşin, İslâm'a girmişti, ama eski İran kültürüne olan sempatisini hemen hiç saklamadı; meselâ sağlığı için endişe ettiği gerekçesiyle sünnet olmayı reddetti ve renkli resimlerle dolu eski Pehlevî kitaplarını hep sevdi. Bu temel üzerine, başkentteki düşmanları onun müslümanlara ve İslâm'ın beraberinde taşıdığı Arap ruhuna karşı Bâbek'le gizli bir işbirliği içinde olduğu iddiasıyla, kendisini devlete ihanetle itham edebildiler. Özelde, onun neseben ait olduğu bölgede, kendisinden ulûhiyeti ima eden kimi lakaplarla bahsolunmasına —ki bu gerçek İslâm'la çelişen bir durumdu— göz yummasına dikkat çektiler. Afşin kendisini izzetle savundu; halk tarafından kendisine nisbet edilen lakaplar konusunda, özelde, hanedanının sürekliğinin, kendi idaresinin (ki gerçekte İslâm'a sâdıkâne hizmet yolunda kullanıyordu) altını oymadan bertaraf edemeyeceği bazı popüler mefhumlara ihtiyaç duyduğuna işaret etti. Afşin, şahsen kendisine hiç de böylesi nosyonlar hamletmemişti. Fakat bu gibi siyasî argümanlar, tahrik edilmiş müslüman dinleyiciyi değiştiremezdi. Düşmanları yollarından şaşmadılar; ve Afşin ölüme mahkûm edildi (840); cesedi, zamanın geleneği uyarınca, utanılacak hürmetsizliklere maruz bırakıldı.

Me'mun zamanından beri devam eden isyanlar, nihayet bastırıldı ve Mu'tasım'ın oğlu ve halefi Vâsık'ın (842-847) idaresinde hilafet hükûmeti-

nin otoritesi (prensipte) Akdeniz'in batı ucundaki vilayetlerde ciddi biçimde sorgulanmamış oldu. Fakat imparatorluğun merkezindeki Türk kölelerin konumu, hiç durmaksızın güçlendi.

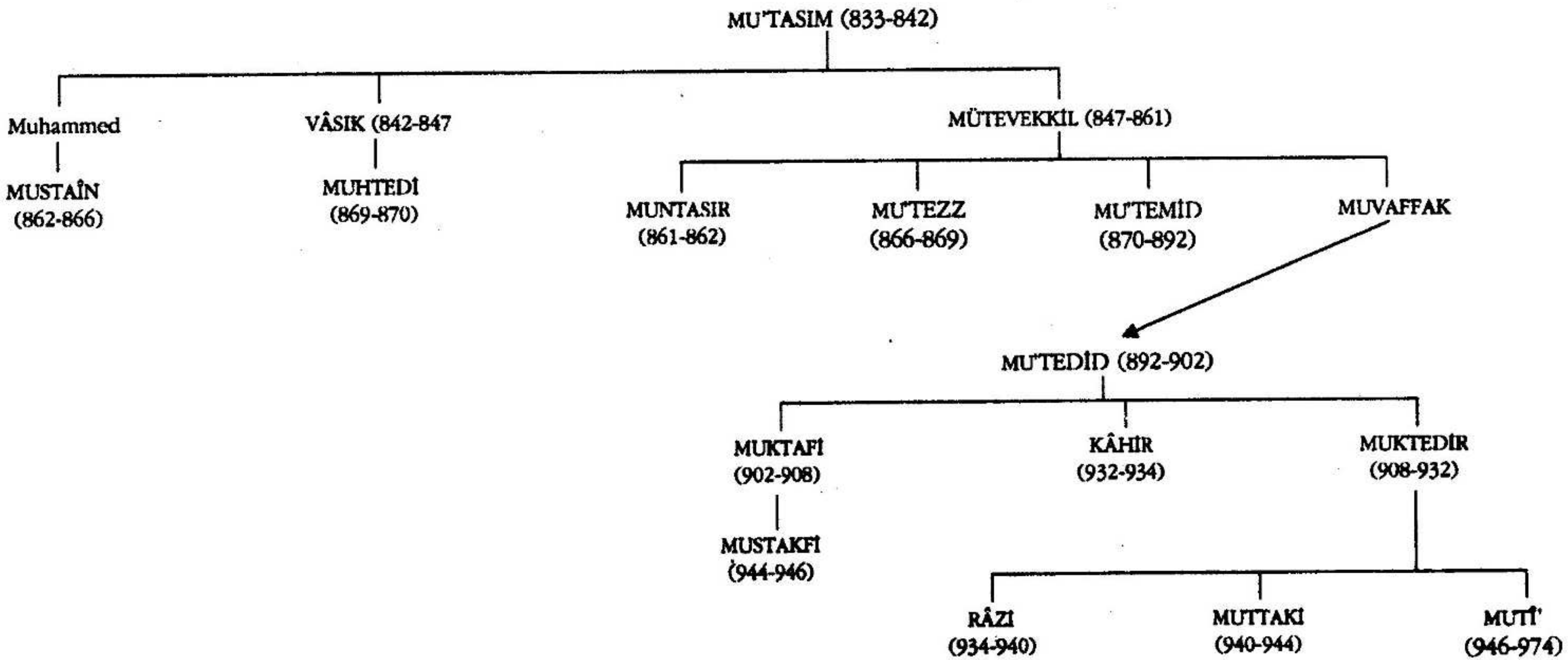
SEVÂD SULAMA SİSTEMİNİN BOZULMASI

Hilafet devletinin kaynakları arasından ortaya çıkan siyasî çözülmelerden ayrı olarak, Me'mun'un saltanatından sonra, Bağdat merkezî, siyasî ve kültürel konumunun üzerine inşa edildiği önemli bir iktisadî temeli de kaybediyordu. Uzun vadede, iktisadî başarısızlık mutlakiyet için, en azından ister istemez kendisiyle ilişkili olduğu siyasî başarısızlık kadar, sonucu belirleyici olmuş olabilir.

Zengin Mezopotamya tarım bölgesi Sevâd gittikçe daha az ürün veriyordu—yalnızca hükûmete değil, mutlak hâsılat olarak da. En azından Diyale havzasında (Bağdat'a yakın bir yer) bu, kısmen hükûmet kontrolünün ötesindeki, üst üste biriken sebeplerden kaynaklandı. Toprak, Diyale nehrinin akışı hızlandıkça, yükseliyor gibiydi—ve belli bir zaman sonra bu artan hız kritik bir noktayı geçti: periyodik olarak akmak ve etrafında bir tabaka biriktirmek yerine, nehir kendi yatağını aşındırmaya ve etrafındaki araziyle mukayese edildiğinde, derinleşmeye başladı. Nehrin yanına düşen birikintilerce şekillenen yüksek kıyılar, nehrin sularını parça parça sulamaya aktarmak isteyenler için nisbeten küçümsenebilir durumdaki bir mühendislik problemi teşkil etti. Fakat nehrin tabanı aşınmalarla ovanın seviyesinden aşağı indikçe, yüksek kıyılar boyunca bir yolu açık tutmaktan başka, yapılması gereken çok şey vardı. Bir kere, mühendisler kanalların istikametini daha pahalı kalıplarla değiştirmeliydiler (nitekim nehrin yatağını taşla döşeyerek daha fazla aşınmayı engellemeye çalıştılar). Fakat bütün bu artan yatırıma rağmen, artık daha az toprakta tarım yapılabiliyordu.

Ancak (muhtemelen Diyale ile sınırlı olmayan) jeolojik değişmeler, bundan ibaret değildi. En azından Nûşirevan'ın zamanından beridir süregelen yoğun sulama, muhtemelen Sevâd'daki geniş toprakları tuzlanmaya maruz bırakmış olmalıydı —yetersiz drenaj tuzlu suyun bitki köklerini öldürecek kadar kronik bir yükselme göstermesine sebep oluyordu. Normalde yalnızca çok uzun bir imar süreciyle bu gibi topraklar yeniden kazanılabilirdi. Her hâlükârda onuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde Sevâd bir önceki nesilden bile çok az ürün getiriyordu. Düşüş sürecinin kendisini hızlandırdığı bir noktaya ulaşılmıştı. Büyük ölçüde sarayda yüksek harcamaları olan bir hükûmetin kaynaklarının azalmasından doğan askerî kargaşa, kendi sebeplerini hızlandırmaya katkıda bulundu: 937'de büyük Nehrevân kanalı rakip güçler arasındaki hizip savaşında askerlerce tahrip edilince, hemencecik tamir edilemedi. Mühendisler her hâlükârda eski tarımsal seviyeyi korumaya

ABBÂSÎ HALİFELERİ, 833 - 945



teşebbüs etmede duraksıyorlardı. Sevâd'ı muhafaza etmenin bedeli, Sevâd'ın sağladığı gelirleri yok etmek noktasına erişmişti; ve bundan sonra Sevâd bir daha kendisi için gerekli yatırımı finanse edemedi.

Böylesi şartlarda, memurlar bile idarî standartları muhafazaya teşebbüs etmezlerdi; ve bir kere genel olarak ahlâk bozulunca, resmî görevlilerin kendi beklentilerinin seviyesini kabul edilebilir bürokratik davranışı yerleştirme noktasına kadar düşürme yönündeki eğilimleriyle, tabiî güçlükler ortaya çıktı. Daimî bir tehlike olan rüşvet, daha da kötü bir hale geldi.

Fakat Sevâd'ın siyasî ve sosyal yapısı Bağdat'a ve diğer büyük şehirlere bağlı olduğundan, eğer bölgenin tarımsal olarak daha adem-i merkeziyetçi bir sulamanın var olduğu Sâsânîler-öncesi devirlerin seviyesinin bile altına düşmemesi gerekiyorsa, merkezî müdahale lüzumluydu. Toprak şehirlerden kontrol edildiğinden, ya da yalnızca kabilevî sosyal yapıya ve şehirlerden gelen baskıya tahammül edebilmelerini sağlayan alternatif göçebe kaynaklarına sahip olan hayvancılıkla geçinen kırsal kesim mensuplarının eline geçtiğinden, yerel inisiyatif artık daha ılımlı bir refahı yeniden sağlayacak konumda değildi. Müteakip yüzyıllarda, hükûmetin, kontrol ettiği kaynakları askerî imparatorluğun diğer yerlerindeki kargaşaları bertaraf etmek için sarfetmesiyle Sevâd bölgedeki merkezî gelirlerin birincil kaynağı olmaktan çıktı. Fakat merkezîleştirilmiş bürokratik bir imparatorluk için aynı düzenin görünürde alternatif bir malî temeli yoktu. İmparatorluk kendi varlığını sürdürebilmek için otoritesinin devamlılığını sağlayacak daha genel bir iktisadî temel bulmak zorundaydı. Dinî meşruiyet problemi artan bir şekilde malî yaşama kabiliyeti problemi tarafından şiddetlendirildi; ve siyasî güven krizi, merkezî kontrolü keserek ve ahlâksızlaştırarak, sonuç olarak ekonomik güçlükleri arttırdı.[3]

HİLÂFETE DAYALI MUTLAKİYETÇİLİĞİN BUNALIMI

Vâsık'tan sonraki halife Mütevekkil (847-861), Me'mun ve Mu'tasım'ın dinî politikalarını tersine çevirdi; fakat imparatorluğu Harun er-Reşid'in günlerinin tarafsız fakat görkemli gücüne döndüremedi. Mütevekkil'in devrine gelindiğinde, Türk kıt'aları kendileri nasıl halifeye dayanıyorlarsa, halifenin de kendilerine dayandığının farkına vardılar. Halifeler kıt'alara çeşitli etnik unsurları sokarak böylesi bir sonucu dengelemeye çalıştılar—bu unsurlar arasındaki çekişme, hepsini kontrol altında tutacaktı. Türkler, zenci köleler ile ve daha batıdaki bölgelerden getirilen kıt'alarla karşı karşıya getirildiler. Fa-

3. Bütün çalışmaları önemli olan Abdülaziz ed-Dûrî, *Târîhü'l Irâkı'l-iktisâdî fi'l-karni'r-râbi'* adlı eserinde Yüksek Halifelik Dönemi sonundaki iktisadî durumu iktisat tarihi açısından ele almıştır. (Bağdat, 1945).

kat gerçekte askerî güçler sosyal açıdan muhtar iseler, onların kollektif kudreti, nihayette aralarında üstünlüğü ele geçirecek olan gruba dayanacaktı. Böylesi bir grup bir defa askerî rakiplerinin gözünü yıldırınca, haricî bir müdahale korkusu olmaksızın, halifeyi tazyik altında tutabilirdi. Halifenin "böl ve yönet" gayretleri kısa vadede amaçlarına hizmet etti; ama bütün ciddi krizlerde, kıt'alar arasında komutanları daha az sorumluca davranma eğilimine sevk eden, daha kontrol edilemez ve daha yıkıcı hizip kavgalarını netice verdi.

Mütevekkil Türk muhafızların iradesi ile tahta geçirilmişti. Şahsî hayatı saçma ve değersiz müsrifliklerle doluydu. Şüphesiz bunlardan bazıları sanatları teşvike vesile olmuştu —ki ideal olarak bu hükümdardan beklenen birşeydi— fakat bedeli, saltanatın taşıdığı sorumlulukların ihlal ve ihmali idi. Mütevekkil bir ziyafette herşeyin sarı olmasını irade etti —misafirler sarı elbiseler giymeli, kızlar sarışın olmalı, yemekler altın tabaklarda, sarı renkte olmalı; hatta bahçenin içinden geçen nehrin suları bile safran ile sarılaştırılmalıydı. Biri safran miktarını gerektiğinden az tahmin ettiği için az sonra, safran akıp gidince, sarı rengini muhafaza edebilmek için, halife artık hiçbir şeyi farkedemeyecek kadar sarhoş oluncaya kadar, pahalı boya ilaçları suda eritmek zorunda kalınmıştı. Mütevekkil'in kamu politikası kurumlaşırken, bir yandan halifenin Cemâ'î-Sünnî ulemâyı kontrol altına alma teşebbüslerinin sona erişini, öbür yanda ise kendi muhaliflerine yapılan aktif devlet baskısını kutlayan en mutaassıp Hadis ehli grubuna bırakıldı. Mu'tezilîler gözden düşmenin ötesinde pek ıztırap çekmediler. Fakat Şiî türbeleri ortadan kaldırıldı. Zımmîlerin fetih sonrasında yeni mabedler inşa edemeyecekleri doktrinine uygun olarak, bu durumdaki birçok kilise ve sinagog yıkıldı.

On dört yıl boyunca, hükûmet tutarlı bir imparatorluk politikası yürütemedi. Sonra, etkin biçimde hareket etmek için, kendi aralarında yeterli dayanışmaya sahip, tahta yakın bir güç kendini gösterdi: Türk köleler, Mütevekkil'i öldürdüler ve yerine oğlunu geçirdiler; halkın hiçbir kesimince buna karşı çıkılmadı.

Bunu, devlet içinde Harun er-Reşid'in ölümünden sonra ortaya çıkandan çok daha ciddî bir kriz takip etti. Sonunda Muaviye zamanında zirveye ulaşan ve daha sonraki krizlerle devam eden İslâm birliği talebinin nisbeten yetersiz kıldığı görüldü. On yıl boyunca (861-870) Samarra'da dört kısa ömürlü halife boşu boşuna kendilerini getiren ve götüren Türk kölelerin gücünden kurtulmaya uğraştılar. İlki (Mütevekkil'in oğlu Muntasır) bir baba katili olarak yaftalandı ve sonunda hal' edildi. Biri (Muhtedi) onun vesilesiyle hem dindarâne huşû, hem de tâbilerinin daha ölçülü olanlarının desteğini kazanma ümidi taşıdığı, örnek alınacak tutumluluğu ve dürüstlüğü ile öne çıktı; sırf babayiğit tavrıyla, mağlup oluşundan birkaç ay öncesi bir bunalımı bertaraf etmeyi başardı. Hepsi az-çok şu veya bu askerî hizbin ürünüydüler ve

iktidardaki hazineyi kendi kıt'aları için yağmalayacak, böylece malî açıdan kendi düşüşlerini hazırlayacak olan komutana ister istemez boyun eğdiler. Bölgeler, bu arada, büyük oranda kendi hallerine bırakıldı.

Hilâfetin daha sonraki en ciddî temsilcisi, hilâfeti lâkaptan ibaret olan Mu'temid'in kardeşi ve naibi Muvaffak (870-891) idi. Muvaffak siyasî davranışı ve şansı ile otoritesini askerî birliklere kabul ettirmeye muvaffak oldu. Bağdat kamuoyunun uzunca süredir Abbasîlere tavsiye ettiği gibi, başarısını askerî zaferleri sabırla organize ederek temin etmesi gerekiyordu. Bütün istikametlerde, isyan ve iç savaşlarla cedelleşti. Batıda Mısır'ın Türk valisi Ahmed b. Tulun'un pratik açıdan bağımsızlığını kazanmasına ve hatta Suriye'yi ilhak etmesine göz yumdu. (İbn Tulun daha sonra Muvaffak'ın kardeşi olan sözde halifeyi, ağabeyinin tutumlu vesayetinden çıkıp kendi korumasına kaçmaya teşvik etti ve böylece Muvaffak'ın başındaki dertlere bir yenisini ekledi. *De facto* [fiilî] hükümdar, bu entrikaları bastırmak için vakit harcamak zorunda kaldı. Yine de, sadakatsiz kardeşini hal'etmeyi değil; hilafetin meşruiyetini sürdürmeyi tercih etti.) Ama kuzeyde, Hazar denizinin güneyindeki Taberistan'da bir Zeydî Şiî devletinin kuruluşuna mani olamazdı.

Doğuda Sistân valisi Yakub b. Saffâr hudut savaşlarında popüler bir yerel kahraman olarak sivrildi. Yakub, doğu İran'da, görünüşte haydutlar içinde dejenere olan son Hâricî güruhuna karşı mahallî milis güçlerine kumanda etti; bu güruhun, kendileri İslâm'a dönen mahallî nüfusun pasif desteğini kazanması artık mümkün değildi, ama her hâlükârda müslüman düzeni için bir tehlike teşkil ediyordu. Yakub, Mütevekkil'in ölümünü takip eden kargaşa sırasında hızla bölge valiliğine yükseldi ve en azından şehir halkının güvenini kazandı. Bu, kısmen onun bir komutan olarak taşıdığı şahsî hünerlerle (kamuoyunun dikkatini ilk defa bir haydut güruhunu ustaca yönetmesiyle cezbettiği söylenir), ama aynı zamanda sosyal politikasıyla ilintiliydi. Kendisi bir zanaatçının oğlu olan Yakub, çekirdeğini kasaba-kökenli gibi gözüken ve sadakat gösterme noktasında hiç de aristokratik olmayan insanların teşkil ettiği güçlere önderlik etti. O ve ailesinin halefleri, toprak sahibi sınıflara karşı, daha az şehirli olanların çıkarlarıyla aynîleştiler. Genel belirsizlikte, Yakub, iktidarının sahasını genişletmeye ikna edildi; adamlarını doğu taraflarındaki gayrimüslim dağlıların üzerine sürdü ve (867'de) özellikle birliklerini katı disiplin altında tutuyor gözüktükçe mahallî nüfusun karşısında direnmediği bir fethe, bütün İran'ın fethine koyuldu. Aristokratik Tahirî rejimi, ona karşı koyamazdı. Muvaffak, Yakub'u Irak'ı tehdit eder hale geldiği bir anda yenilgiye uğrattı, fakat Yakub ve kardeşi Amr'ın İran'ın büyük kısmında bağımsız bir valiliği ellerinde tutmalarına izin vermek zorunda kaldı.

Muvaffak'ın esas gayretleri, öncesine nazaran daha az ürün veren, fakat en son ve en perişan halini henüz almamış olan, malî açıdan ziyadesiyle

önemli Irak üzerinde yoğunlaşmıştı. Güneyde birçoğu Dicle'nin ağzındaki bataklık bölgelerde işçi olarak kullanılan, "Zenc" denilen siyahî köleler 869'da Hâricî bir liderin idaresinde ayaklandılar ve eski köle sahiplerini köleleştirerek eski efendilerinin durumunu tersine çevirmeye çalışan kendi devletlerini kurdular. Basra yağmalandı ve belli bir süre güney Irak ve Huzistan onların elinde kaldı. Muvaffak'ın askerlerinin kendilerine ulaşması için özel teknikler gerektiren, hemen hemen zaptedilmez bir bataklık şehir inşa ettiler. Zenc, sonunda 883'te altedildi.

Bu kesintilere rağmen, Muvaffak hilafet devletinin kuvvet ve hedefini yeniden imar etmeyi bir dereceye kadar başardı —her ne kadar Mütevekkil'in saltanatını karakterize eden temel zayıflığı bertaraf edemediyse de... Onun ve oğlu Mu'tezid (891-902) ile torunu Muktefi'nin (902-908) ellerinde, Muvaffak'ın başarıları meyvesini verdi. Mısır, İbn Tulun'un oğulları güçlerini yitirince yeniden işgal edildi. Merkezî iktidarın muhafaza ettiği kaynaklar batıda Mısır'dan doğuda Fars'a, güneyde Umman'dan kuzeyde Ermenistan'a kadar uzanan anahtar bölgeler blokunu kontrole yeterliydi. İsyanlar mahallî idi; ve şöyle ya da böyle kontrol altına alındı. Harun er-Reşid zamanında imparatorluğa katılan, batıdaki, güneydeki ve doğudaki daha uzak bölgeler tam bir muhtariyeti ellerinde bulundurdular ve halifeye çok az bir malî katkı sağladılar; fakat genellikle halifenin üstünlüğünü tanıdılar. Malî bakiye (892'de yeniden başkent olan) Bağdat'ta toplandı. Yine de askeriye, o an için sivil idareye tâbi olmasına rağmen, merkezde bile, potansiyel olarak iktidarın bağımsız bir unsurunu oluşturmaya devam etti.

KARMATÎ DEVRİMİNİN BAŞARISIZLIĞI

Fakat İslâm âleminin siyasî inisiyatifi —Bağdat ister halifenin, ister sivil bürokratların ve isterse askerî memurların ve ara sıra ortaya çıkan müstebidlerin ellerinde olsun— Bağdat'tan öteye kayıyordu. İnisiyatif, birkaç bölgedeki hâkim unsurların bağlılığını yönlendirebilenlerle birlikte, giderek azaldı.

Dokuzuncu yüzyılın sonuna gelmeden, daha eski millî geleneklere dayanan Bâbek'inki gibi isyanlar önemini kaybetti; aynı şekilde hilâfet devletinin mevcut müslüman yönetici sınıfı içinde ıslahat yapmayı amaçlayan genel Hâricî ve Şiî isyanlarının daha eski tipleri de... Birçok sosyal seviyeyi içerse bile, ne kendisini müslümanlardan ayrı koyan bir genel müslüman yönetici sınıf, ne de kimliği belli ve güçlü İslâm-öncesi millî liderlik tabakası siyasî gerçekliğini sürdürdü: bütün bellibaşlı siyasî unsurlar, toplumun daha aktif seviyelerinin tamamı, müştereken müslümanlardı. İsyanların daha önceki şekilleri yerine hilâfet iktidarına hücum eden, en azından onun aleyhinde bulunan yeni hareketler, müslüman olarak farzedilebilir durumda olan, fakat siyasî fikirleri müslüman cemaatinin bütününü alâkadar edebilecek olanlara

HALEF DEVLETLER VE PRENSLİKLER : HİLÂFETİN KONTROLÜNÜN ZAYIFLAMASI

	İSPANYA VE MAĞRİB	MISIR VE BEREKETLİ HİLÂL	İRAN YAYLALARI VE KUZEYDOĞU TARAFLARINDAKİ TOPRAKLAR
756	İspanya'nın bir Emevî prensi idaresinde bağımsızlığı		
788	Şiî İdrisîlerin bağımsızlığı (974'e kadar), Fez'i başkent yapmaları		
801	Ağlebîlerin bağımsızlığı (909'a kadar), Başkent Kayrevân; Sicilya'ya, güney İtalya'ya deniz saldırıları; Ifrîkiye'nin İslâmîleşmesi.		
822			Tahirîler (873'e kadar), Saffarîler (908'e kadar)
867			Tahirîler idaresindeki toprakların çoğunu alırlar.
868		Mısır'da Tulunoğulları iktidarı (905'e kadar); Suriye'ye doğru genişleme	
874			Sâmânoğulları (999'a kadar) bir süre geniş toprakları yönetir, önemli idarî idarî uygulamalar geliştirirler; kurucuları önde gelen bir Zerdüştînin torunudur; Râzî, Rudegî ve İbn Sina'yı himaye ederler.
909	Şiî Fatımîler Ifrîkiye'de Ağlebîlerin yerini alırlar.		
929	Kurtuba halifeliği ilan olunur.	Şiî Hemedanîler Musul'da (991'e kadar)	
934			Şiî Büveyhîler Şiraz'ı alırlar.
935		Mısır'da 969'a kadar Ikşidî iktidarı, Suriye'ye doğru genişleme.	
944		Hemedanîler Halep'te (1001'e kadar), Fârâbî, İsfahânî ve Mütenebbî'yi himaye ederler.	
945		Şiî Büveyhîler Bağdat'ı alırlar.	
956 civarı (?)			Selçuk Türkleri Buhara bölgesine gelir, İslâm'ı kabul ederler.

nazaran daha az kapsamlı ve de belli bir biçimden mahrum bulunan, menfaatlerle sınırlı ahali bloklarına dayanma temayülü gösterdiler.

Dikkat bütün olarak imparatorluktan ziyade, Mısır, Suriye ya da Fars gibi bölgelere yoğunlaşır oldu. Her ne kadar bir bütün olarak hilâfet devletinin yöneticileri [kâtipler] arasında bir birlik duygusu vardıysa da bu, mahallî kâtiplerin, mahallî valinin niteliği ve mevcut bölgedeki şehirlerinin yönetimi hususlarında bulundukları şehirlerin burjuvazisiyle beraber hareket etmelerini engelleyecek kadar güçlü değildi. Eski toprak sahibi sınıfın fikirleri —ki artık imparatorluğun yegâne askerî gücü değildi; ve bu arada idarenin toprakları yeni kişilere meccanen dağıtma eğilimiyle giderek artan bir şekilde bölünüp parçalandı— olsa olsa sınırlı bir rol oynadı. İbn Tulun Bağdat'a vergi ödememeyi başarıp bu meblağı Mısır şehirlerindeki kamu işlerine harcadığında, böylesi bir değişiklik halkı sevindirdi; ve onları, valilerini bağımsız görmekten hoşnut kıldı. Bu şartlar altında, ister halifenin boyunduruğundan kurtulan atanmış bir vali, ister mahallî savaşçı unsurlara elebaşılık eden asker kökenli bir maceraperest (Bereketli Hilâl'de, meselâ Bedevîler) olsun, valinin yerini alan kişiye çok az mukavemet gösterildi.

Eski çizgiyi muhafaza eden Hâricî ve Şiî hareketleri, şimdiye kadar mahallîleşmiş bölgelerle sınırlanmışlardı. Hattâ Hicaz bile, siyasî açıdan tecrit edilmiş bir bölgeydi. Mahallî bir Hz. Ali yanlısı yönetim kurmak için süregelen gayretler, en sonunda bir dereceye kadar başarılı oldu; fakat bu daha geniş Şiî hareketleri için çok şey ifade etmedi. Yine de Şiîliğin, Muvaffak'ın seferleriyle hilâfetin otoritesinin devamını sağladığı daha merkezî yerlerde, (özellikle Bedevîler arasında) birçok taraftarı vardı; yayılmacı bir hilâfet hükûmetine karşı duyulan memnuniyetsizlik, belki, onunla uzlaşmaya giren Cemâ'î-Sünnî ulemâyı reddetmekle ifade olunabilirdi. Fakat bu, genellikle, yalnızca mahallî bir temele oturan bazı valilerin ve taraftarlarının, hiçbir kendine has Şiî siyasî programı takip etmeksizin, dinî hissiyat itibarıyla Şiî olmaları anlamına gelecekti.

Bir hareket —İsmailî Şiîlerinki— buna bir istisna teşkil etti. İsmailîler bütünüyle İslâmî, ama İslâmî takvanın genel kabul görmüş liderlerine dayanmayan bir çerçeve öngördüler. Hareket, bir defa yeni bir siyasî ve dinî seçkin zümre ikame ettikten sonra bizâtihî bütün sınıfların gayrimemnunlarına dayanmayı öngörüyordu. İsmailî inancı çoğu kez dâîlerce yayıldıkça, zeminde çok yaygın bir isyanın neşvünema bulabileceği değişiklikler husule geldi. Onuncu asrın sonunda, Irak ve Suriye arasındaki çöllerde, Karmatîler adını taşıyan grubun idaresinde bir İsmailî isyanı yerini aldı.

Asiler köylülerin belirli bir ölçüde destek vermelerini sağlamışlardı (ki, köylüler derken, kendi dâvâlarını Karmatîlerle aynîleştiren kliastik köylü gruplarından söz ediyoruz) ve bu isyan ağırlıklı olarak, hilafet devletinin

uzunca süredir hayal kırıklığına uğrattığı Bedevîlere dayanmış olmalıydı. Liderliğin şehirli kesimde olduğu ve muhtemelen kasabalardaki alt sınıfların desteğini sağladığı görülüyor. Hayli çok sayıda genç insan, çöllerdeki İsmailî kamplarına katıldılar; bu gençler eski hayat tarzının silinip süpürülmesi, imtiyazlı sınıfların bertaraf edilmesi ve mutlak adaletin hakim kılınması gerektiği duygusuyla hareket ediyordu. Her iki tarafta da muazzam bir şiddet temayülü vardı ve iç savaşın bilinen gaddarlıkları sergilendi. Asilere katılan oğlunu geri çağırmak için çöl kamplarına giden dindar bir kadının hali anlatılır. Kadın, kampların eşitlikçi, mevcut toplumun âdetlerini bilinçli biçimde reddeden ve kendi ihtilalci normlarına katı bir biçimde uyulmasını isteyen cür'etkâr atmosferinden korkar. Ailesine bağlılık duygusundan azade oğul, bir annenin oğlu üzerindeki haklarını tanımadığını gösterecek bir kararlılık ve gaddarlık noktasında karar kılar; anne oğlunu reddeder ve Karmatîlere karşı suçlamalarla dolu olarak geri döner.

Hareket yıllarca, Irak'taki Abbasî idaresini tehdit etmeyi sürdürdü. Herhangi bir Şiî bu hareketle gizli bir işbirliği içinde olmakla suçlanabilir ve tutuklanabilir ya da öldürülebilirdi. Fakat isyan en sonunda bastırıldı; hilâfet devleti, hâlâ daha merkezî bölgelerde kontrolünü sürdürecek kadar güçlüydü. Bu, imparatorluğun son önemli başarısıydı.

Az ötedeki kırlık bölgelerde, aynı isim, ("Karmatîler") aslen bir başka Şiî hizbi etrafında şekillenen, fakat (en azından bir süre) İsmailî dâvâsını kabule ikna edilen Bahreyn'li bir gruba tatbik olundu. Suriye çölündeki hareketin başarısızlığından sonra, bu grup doğu Arabistan'ın vaha kasabalarında kendi cumhuriyetini kurdu. Bu hükûmet oligarşikti ve devlet, kasabalardaki refahın şartlarını ve iktisadî imkân eşitliğini sürdürmek için, doğrudan müdahalede bulundu; şer'î İslâm'ın değişik biçimleri, bastırılmasa da, ihmal edildi. Köylü kesimi, maamafih, yeni devletle bütünleştirilmedi, fakat sadece, öyle gözüküyor ki, kasabalılara kaynak sağlama hizmeti gördü. Bir süre, bu Karmatîler, Arabistan ve Irak'taki uzak noktalara seferler düzenlediler. (Bu seferlerin en kötü biçimde anılanı Mekke'ye yapıldı ve Hacerü'l-Esved Kâbe'den kaçırıldı—bu İsmailîler, ona gösterilen ihtiramı putperestlik kabilinden addediyorlardı; daha sonraları Hacerü'l-Esved geri getirildi). Bu Karmatîler, Karmatî isyanının kimi mayalarını yenilediler. Fakat sükûnetle geçen onyıllardan sonra, onbirinci yüzyılda, şeriat Bahreyn'de yeniden yerleştirildi ve muhtemelen kısmen köylü kesimin yardımıyla söz konusu cumhuriyet yok edildi.

FÂTIMÎLER VE SÂMÂNOĞULLARI

Abbasî hilâfetinin daha içerideki bölgelerde istikrarsız biçimde hüküm sürmesi sırasında, daha dıştaki bölgeler özerk müslüman toplumları olarak organize ediliyordu. En azından Mütevekkil'in ölümünden beri, merkezî müda-

hale meselesinin olmadığı bu yerlerde devletler halife devletinin baştan başa yenilenmesi kadar hırs taşımayan temeller üzerinde kurulabilirlerdi. İsmailî hareketi bile, oradaki bölgesel menfaatlere hizmet etti.

En etkin İsmailî isyanı, merkezin uzağındaki hilâfet iktidarının uzunca süredir etkinliğini kaybettiği yerlerde vukua geldi. Çöldeki Karmatî hareketi, İsmailî liderliğinin, karargâhını Suriye'de kuran kesimiyle ilişkili gözüküyor. Gerçekten de imam İsmail'in neslinden olsun ya da olmasın, bütün İsmailî grupların bağlılığını temin etmeyen bu liderlik, kendisinin imamete aday olduğunu ilan etmiş gibi gözüküyor. Çöldeki Karmatîler bile bu zâttan şüphelendiler gibi ve o da kendisine başka yerler aramak zorunda kaldı. Dâîleri hem Yemen ve hem Mağrib'de ona taban hazırladılar. Şimdiki Cezayir'in iç bölgelerindeki bellibaşlı bir Berberî kabile blokunun (Senhâce) desteğini kazandıklarında, (canını ucuz kurtarıp) oraya göç etti ve 909'da kendisini eskatolojik *Mehdî* ünvanıyla gerçek halife ilan etti. Böylelikle Hz. Muhammed'in (sav) kızının soyuna atıfla, Fâtımî hanedanı diye çağrılmanın gururuna erişiyordu. Şevk azalmadan önce, Mehdî, Tâhart'ın İbâdî Hâricîlerini ve doğu Mağrib'in Ağlebî hanedan valilerini bertaraf etmeyi başardı.

Yeni halife eskatolojik beklentiler noktasında fazlaca ümitli olan kimi takipçilerini sahiplenmemek zorundaydı ve doğu Mağrib'in başkentini çöl yollarındaki topraklara yönelik Kayrevan'dan yeni bir yere, bir liman olan Mehdiyye'ye taşımakla, sahil ticaret şehirleriyle bir kader ortaklığına girdi. Atmosfer değişimi, eskiden bir Mâlikî fakihi iken tam zamanında İsmailîliğe geçen Kadı Nûman'ın eseriyle mümtaz bir hale getirildi. Kadı Nûman, Câfer-i Sadık'a hürmeti öngören ekole dayanan ve yeni hanedana işgören bir hukuk külliyatı geliştirerek, muazzam bir şer'î hukuk sistemi ortaya koydu. Mehdî'nin dünyayı itaati altına alma yolundaki eskatolojik faaliyetinin, hanedanının birkaç yöneticisi arasında taraftar bulacağı açıklandı; bu esnada devlet, genel olarak diğer müslüman devletler gibi fonksiyon icra etmeliydi. Mehdî ve oğlu (o da eskatolojik bir ünvanla anılıyordu: el-Kâim, 934-945). İsmailîleri bir süre kıyıdaki yeni başkentlerine mıhlayan sert Hâricî Berberî isyanına mukavemet etmek zorunda kaldılar; fakat şehirlerde organizasyonlarını salimen sürdürmeye ve Berberî direnişini kırmaya yetecek desteği kazanmaya muktedir oldular. Sadık Berberî birlikleriyle, Fas şehirlerindeki son İdrisî hükümdarlarını dize getirerek, bütün Mağrib sahilini fethettiler; fakat kendi Emevî emîrleri idaresinde bağımsızlığını sürdüren Endülüs'e geçmediler. Ağlebî deniz gücünü miras alan Fâtımîler, müslümanların Sicilya'daki konumunu da tevarüs ettiler ve Mehdiyye Akdeniz'de hatırı sayılır bir ticarî başkent haline geldi.

Eski Ağlebî topraklarının Fâtımîlerce zaptedildiği zamanlarda, eski Tâhirî toprakları, yıldızı parlayan yeni güçler içerisinde halifeye en sadık ya

da en azından en hürmetkâr durumdaki Sâmânoğulları ailesine mensup valilerce yeniden bütünün içerisine dahil ediliyordu. (Amuderya'nın kuzeyindeki) Zarefşân vadisindeki Buhara ve Semerkant'ta 875'ten beridir hüküm süren valiler, 903'te (İsmail b. Nasr idaresinde) Horasan'ı Saffarî ailesinden aldılar. Sosyal güç nihayette Saffarîlerin yabancılaştırmış olduğu tarımsal güçleri toparlayabilen insanların elindeydi. Saffarîler, sonunda Sistân'daki esas mekânlarına sürüldüler ve bilahere, otoritelerini burada nesiller boyunca sürdürmeye muktedir oldular. Böylelikle kuzeydoğu İran ve Maveraünnehr havzasında teşekkül eden Sâmânoğulları devleti hayli geniş bir sahaya yayılmıştı; fakat hiç olmazsa müştereken Farisîlerin baskın geldiği bir nüfusu ve müşterek aristokratik ve askerî gelenekleri vardı. *Dihkân'* lar, yani toprak sahibi soylu sınıf, devleti kendi devleti olarak kabul etti ve göçebe Türk kabilelerine karşı millî liderliği üstlenerek onu savundu. Göçebelerle mücadele, sadece tek bir cephede gerçekleşmiş değildi; bilakis dağınık bir biçimde, geniş bir kıraç bölge boyunca göçebelerin hücumlarına maruz kalan tüm kuzeydoğu İran aristokrasisine rengini vermişti. Bu mücadele o zaman hemen hemen İranlıcılık ile ve İslâm'ın müdafaasıyla aynîleşti. II. Nasr'ın idaresinde (913-942) Sâmânoğulları yönetimi yalnızca Amuderya havzasına ve Horasan'a değil, batı İran'ın çoğu kesimine de şüphe götürmez bir barış ve refah getirdi.

Sâmânoğulları kendi sınırları içinde hilâfet bürokrasisinin yapısını, mahallî uygulamalara göre bazı tadiller yapmalarına rağmen, hemen hemen hiç bozmadan sürdürdüler. Hem Farsça, hem de Arapça edebî kültürün ustalarınca vuzuh ve aydınlığa kavuşturuldu. İdarelerinde Arap edebî zerafeti neredeyse Bağdat kadar güzel fıtrî bir yuva buldu. Yine onların idaresinde, küçük dihkân sınıfınca uyarlanan yeni İslâmî Farsça, düzenli bir edebî dil haline geldi. Sistân'daki aristokratik unsurların daha altında olanlarla yakın bir ittifaka giren Saffarîlerin aksine, Sâmânoğulları bu sınıfın izzet ve imtiyazlarını tasdik ettiler; buna bağlı olarak, münevver sınıfın övgüsünü kazandılar.

Hâlâ etkin bir biçimde Bağdat'taki halife hükûmetine tâbi olan bölgelerde ise, tersine, kanunî hükûmet —var olduğu kadarıyla— hâlâ hilâfetin gücüne dayanıyordu ve bu da zayıflıyordu. 908'de Muktefî'ye kimin halef olacağının tartışıldığı sırada, denir ki, hırslı saray mensupları, kasden, kendine has fikirleri olan bir yetişkinden ziyade, zayıf ve yönetilebilir olma ümidi veren bir çocuğu tahta çıkarmayı tercih etmişlerdi. (Yetişkin aday, şair ve münekkid İbn Mu'tez idi). Çocuk olan Muktedir, onların kısa görüşlü ümitlerini, eğer olay böyle olduysa mükemmelen tatmin etti. Onun halifeliği (908-932) bir parça küçültülmüş ölçekte olmasına rağmen, Mütevekkil'in hilâfetinin amaçsızlığını yineledi. Fakat şimdilerde, hilâfet devleti zayıf bir saltanata para dayandıramazdı.

DAĞILMA

Bu defa devlet için hiçbir toparlanma imkânı yoktu. Yalnızca ordu sosyal açıdan köksüz değildi. Benzer şekilde, devlet maliyesi bağımsız bir aristokrasiden ve hatta idarî istikrarda çıkarı olan, yerini sağlamlaştırmış ve kendi kendini idame ettiren bir bürokrasiden ziyade, genellikle özel bir kâr yapmakla ilgilenen servet sahibi müteşebbislerce (ki bunlar çoğunlukla Şiî'ydi) yönetiliyordu. Eski Sâsânî bürokratik sınıfından geri kalanlar, belki mahallî valilere daha fazla bağlanıyorlardı. Muktedir'in sarayı, ziyadesiyle israfçıydı, bu şartlar altında sonuç, kronik malî arz problemlerini —ve— askerlerin ücreti, buna bağlı olarak yavaş ödenince ortaya çıkan askerî disiplinsizlik problemlerini doğuran malî açıdan kötü bir yönetimdi. Muktedir'in saltanatı sona ermeden devlet iflas etti. Bununla eş-zamanlı olarak Bağdat otoritesi daha yakın bölgelerde bile hızlı bir şekilde azalıyordu. Muktedir'in (hilâfet devletinin çıkarı için isyana tahrik edilen en iyi komutanı Mu'nis'in isteksiz ellerinde) ölümüyle, imparatorluktan geri kalanlar, hızla parçalandı.

932 ile 945 arasında, her biri kendilerini tahta çıkaran askerî hiziplere minnet borçlu dört halife kısa sürelerle saltanat sürdüler. En güçlü komutan *emîrü'l-ümerâ*, yani başkomutan ünvanını aldı ve kendisine devlet kademelerine hükmünü geçiren bir iktidar bahşolundu; halife törensel fonksiyonlar dışında, bütün doğrudan idarî rolleri bıraktı. Fakat her hâlükârda, askeriye tarafından yapıldığı üzere, gaspolunan Bağdat'taki hükûmet, sonunda Irak dışında çok az bölgeyi yönetir hale geldi. Muktedir'in tevarüs ettiği hatırı sayılır bölge, şimdilerde daha uzaktaki batı ve doğu bölgelerini ellerinde bulunduranlar kadar az sorumluluk taşımayan askerî güçler arasında bölünüyordu. Burada İsmailîler kadar hayret verici olmayan, daha az hırslı, fakat aynı zamanda bir süre için imparatorluk meselelerinde daha öne çıkmış olan Şiî güçleri yaygınlaşıyorlardı.

Daha 897'ye varmadan, Zeydî Şiîler Yemen'de kendi yönetimlerini kurmuşlardı. Fakat bu, Mağrib'de İsmailîlerin devlet kurması gibi, ayrı bir konuydu. Merkeze daha yakın olarak, 905'te Bedevî kabile blokunun liderleri olan Hemedanîler Cezîre'de, kendilerini Musul'un valileri olarak ilan ettiler; Muktedir'in saltanatı sona ermeden, etkin biçimde özerkleştiler. O zamanlarda kuzey Bedevîlerinin birçoğu gibi, Nusayrîlere açıkça meyilleri olan Şiîler vardı. Fakat onların başlıca gücü, kişisel masuniyet ile gücendirmeyecekleri hayvancılıkla uğraşan köylüler arasında saygı gören "kabile reisi" konumlarıydı. 944'ten itibaren ailenin bir kolu Halep'te yerleşik bir hal aldı. Bunlar burada yenilenmiş bir Bizans askerî ilerlemesine —ki bu, merkezî iktidarın zayıflama dönemi boyunca hilafet topraklarına yapılan hemen hemen tek gayrimüslim hücumuydu— karşı müslüman direnişinin esas sorumluluğunu üstlenmek zorundaydılar. Bizanslılar Kilikya ve Anadolu dağlıklarının hemen

doğusundaki bölgeleri geri aldılar ve Suriye'ye doğru ilerlediler; faciayı engellemek için uzaklardan gönüllü *gazi*'ler geldiler. Hemedanîlerin en meşhuru olan Seyfüddevle, şair ve bilginleri Halep'e getirip, Mütenebbî ve Fârâbî'yi himaye etti. Başka yerlerden çok az resmî yardım aldığı Bizans'a karşı savaşında fazla başarılı değildi ve Antakya'yı kurtaramadı; fakat herşeye rağmen yiğitliğini öven şiirler ve şarkılardaki yeri vesilesiyle, sanki düşmanı geri çevirmiş gibi bir şöhret kazandı.

928'e gelindiğinde Hazar'ın güneydoğusundaki topraklarda, askerî liderler olan Ziyarîler bağımsız hale gelmişlerdi ve Acem-i Irak valiliğini de massediyorlardı. Hazar denizi altında küçük fakat karmakarışık bir dağlık bölge olan Deylem'deki askerleri arasında bulunan Bûyî ailesinden (Arapça'da *Büveyhî*) üç kardeş, yüksek şefliklere yükseldiler ve Deylemli birliklerinin, ayrıca Ziyarîlerin ve halifelerin yardımıyla bağımsızlıklarını kazandılar. 934'e gelindiğinde Hemedanîler gibi, yönetimleri sırasında, adamlarının—profesyonel askerler, Deylemîler ve daha sonra Türkler—memnuniyetlerini ihmal etmeme mecburiyetlerine rağmen, batı İran'ın çoğu bölgesini kontrolleri altına almışlardı. Bûyîler çoğu Deylemli gibi Şiî idiler (genellikle dağlarını bir üs olarak kullanan Şiî asilerce Şiîleştirilmişlerdi). Açıkça olmasa da İsnâaşeriye Şîasına meyilliydiler; ve bölgelerinde, Şiî kutsal günlerine resmî statü verdiler.

Bûyîler, meselâ Tahirîler ya da Tulunoğulları gibi, düzenli olarak atanmış valiler olarak sivrilmeyip, siyasî bir boşluğu dolduran paralı asker komutanları konumunda olduklarından, halifelerin hükûmetleriyle özel bağları yoktu. Yine de, Hemedanîler gibi, diğer yüksek şahsiyetlerin ve halifelerin yerine geçmek için fiilen bir teşebbüsleri olmadı: sadece zaptedebilecekleri topraklarda, onların iktidar ve otoritelerini ortadan kaldırdılar. Maamafih, basitleştirilmiş bir şekilde de olsa, halife idaresini devam ettirmeye çalıştılar.

Tulunoğullarından 906'da geri alınan Mısır, Muktedir'in saltanatı boyunca merkezî iktidarın elindeydi, fakat Mısır'ın 937'de halife tarafından tayin edilmiş olan ve "İhşîd" adındaki Amuderya ötesi bir devletten gelen bir yönetici olan valisi, yerine başka biri getirilemeyecek kadar güçlü olduğunu gösterdi. Suriye'nin de çoğunu kontrolü altına alarak (ve başta Bizanslıları, daha sonraları Seyfüddevle'nin yaptığından daha başarılı bir şekilde bertaraf ederek) bağımsızca hüküm sürmeye devam etti. Evlatları, aslında zenci bir harem ağası olan Kâfûr'un güçlü koruması altında hayalî bir saltanat sürdüler; ancak onun ölümünden sonradır ki, Mehdiyye'deki Fâtımîler uzunca süredir çabaladıkları Mısır'ı işgal amaçlarına ulaşabildiler.

Evrensel mutlak monarşinin taraftarları hilâfetin nesilden nesile harcanan hudutsuz prestijine müsaade eden, yaşayabilir bir iktidar yapısı kurmada başarısızlığa uğradılar. Şer'î ulemâ da —ister Me'mun ve Mu'tasım'ın idare-

sinde devletle işbirliği yoluyla olsun, isterse daha sonraları benimsediği hatırı sayılır bağımsızlığıyla olsun— istikrarlı bir siyasî düzen geliştiremedi. Fakat çöken yalnızca hilâfetin prestiji değildi; aynı zamanda İslâm'dan çok önce başlayan monarşik geleneğin prestiji de çökmüştü. Tartışılan tüm İran-Sâmi mutlakiyetçilik mirasıydı; bu mutlakiyetçilik ne etkin bir biçimde desteklendi, ne de yerine başka birşey ikame edildi.[4]

945'te kardeşleri zaten Irak'ın üstündeki batı İran dağlıklarını kontrol eden bir Bûyî reisi Bağdat'ı işgal etti. Şiîliğine rağmen, Bağdat'taki Bûyî reisi (Muîzüddevle) *emîrü'l-ümerâ*, yani başkomutan ünvanını aldı ve hatırı sayılır bir mahallî otorite ile mahallî bir sarayda varlığını sürdüren Abbasî halifelerinin teorik konumunu kabul etti. Fakat gerçekte Irak, artık Bûyî iktidarının yönetiminde olan bir bölgeden ibaretti. Hilâfet devletinin gerçek bir bağımsız imparatorluk olarak varlığı, sona ermişti.

4. H.A.R. Gibb, *L'Elaboration de l'Islam*' ın (Paris, 1961) 115-127. sayfalarındaki "Government and Islam under the Early Abbasids: The Political Collapse of Islam" başlıklı makalesinde Abbasî devletinin ömrünün Sâsânîler kadar uzun olmamasının sebebinin, bürokrasi, ordu ve dinî müesseseler monarşiden nisbeten bağımsızken, Abbasî devletindeki tarımsal sınıfların nisbeten daha az güç sahibi oluşu olduğunu ileri sürer. Ben burada, bunu daha da ileri götürdüm. (Makalede bu dönemdeki Hz. Ali soyuna bağlıcı hissiyatın dikkate değer bir yaygınlık sahibi olduğuna da temas edilir.)

DAHA İLERİ OKUMALAR İÇİN SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

Aşağıda sıralanan eserler, konu itibarıyla düzenlenmiştir. Fakat bu düzenleme tamı tamına bu kitaptaki bölümlere karşılık geliyor değildir. İlgili eserleri büyük ölçüde haklarında bir yorumda bulunduğum yere göre seçme gibi özel bir teşebbüsüm olmadı. Sadece belirli bir sahayı izlerken daha detaylı bilgi edinmek isteyenler için etkili bir başlangıç noktası teşkil edecek eserlere dikkat çekmeye gayret ettim. Daha özelleşmiş bir dizi mevzu için, dipnotlarda, uygun düştüğü yerde, yoruma tâbi tutulmuş bir bibliyografya bulunacaktır; bu bibliyografya ise metinde belirtilen tüm eserleri içermemektedir. Okuyucular daha ileri okumalara başlamadan önce (aşağıda belirttiğim) Sauvaget-Cahen bibliyografyasına başvurmalıdırlar.

GENEL BAŞVURU ESERLERİ

The Encyclopaedia of Islam, ikinci edisyon (E.J. Brill, Leiden, 1954-66). İlk iki cilt ve takip eden bazı fasiküller çıkmış bulunuyor. Maddeler, önde gelen İslâmiyatçıların katkılarıyla kompoze edilmektedir. ***Her bir madde bir bibliyografya içerir.*** Bu ansiklopedi, hususan Modern-öncesi devirlerde, İslâm veya İslâmîleşmiş medeniyetle irtibatlı herhangi bir konuya dair başlıca başvuru eseridir. İkinci edisyonda yer almamış konulardaki dinle ve hukukla ilgili maddeler için, bkz. *The Shorter Encyclopaedia of Islam,* ed., Hamilton A.R. Gibb ve J.H. Kramers (E.J. Brill, Leiden, 1953). Bu eser, *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk edisyonundan (Brill, 1913-38) seçilmiş maddeleri, özellikle bibliyografya noktasında günümüze uygun hale getirmektedir. Eski edisyon ise, dört cilt ve bir ilaveyle, artık büyük ölçüde günü geçmiş; ama hâlâ ikinci edisyonda veya *Shorter Encyclopaedia*'da bulunmayan maddeler için başvurulabilir durumdadır.

Historical Atlas of the Muslim Peoples, ed. R. Roolvink (Harvard University Press, 1957). Sahasında yegane genel tarihsel atlas. Hiç indeksi ve pratikte hiç tarihî ayrıntısı yoktur ve hem revizyon, hem de Modern-öncesi daha geç dönemlerdeki gelişmelere dair daha çok harita istemektedir. Harry W. Hazard, *Atlas of Islamic History* (Princeton University Press, 1951) as-

lında öncelikle, asır be asır, genel Akdeniz bölgesinde müslüman ve hıristiyan güçler arasındaki güç dengesi kaymalarını ele alan bir çalışmadır; her bir asırda değişik alanlardaki siyasî şartlara dair bazı genel bilgiler içerir, ama İran'ın doğusu veya daha uzak kuzey veya güney hakkında hemen hemen hiçbir mâlumât vermez. *Encyclopaedia of Islam*'ın yeni edisyonuyla irtibatlı biçimde, daha iyi bir atlas edinilebilir. G. Le Strange'in Anadolu'yu da içeren eseri *Lands of the Eastern Caliphate: Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem Conquest to the Time of Timur* (Cambridge University Press, 1930)'da bulunabilir. Keza *Encyclopaedia of Islam*'ın ilgili maddeleri; E. de Zambaur'un *Manuel de Gênêalogie et de Chronologie pour l'histoire de l'Islam*'ı (H. Lafaire, Hannover, 1927, yeniden basım 1955) bu noktada yardımcı olabilir. Bu son eser hükümdarlara dair kapsamlı tabloları da muhtevidir. Ayrıca, aşağıda belirtilen genel ikincil eserlerin bir kısmında da işe yarar haritalar bulunabilir.

Clifford E. Bosworth, *The Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Handbook*, (Edinburgh University Press, 1967, "Islamic Surveys, No. 5" Batı Akdeniz'den Hint bölgesine, önemli müslüman hanedanları etkileyen siyasî olaylara dair kısa notlar içerir ve bu hanedanların hükümdarlarının listesini verir. Genel olarak Stanley Lane-Poole'un *The Muhammadan Dynasties*... adlı eserini aşmıştır. (Constable, Londra, 1893; yeniden basım Paris, 1925). Bu eser, soykütüğü şemalarını muhtevi olsa bile. Bu arada, bazı gerekli düzeltmelere rağmen, E. de Zambaur'un yukarıda belirttiğim eseri, asıl konumunda kalmaktadır.

BİBLİYOGRAFYALAR

W.A.C.H. Dobson, ed., *A Select List of Books on the Civilizations of the Orient* (Oxford University Press, 1955). Genel okuyucu için yararlı. İslâm âlemine (ve Hindistan'a) dair kısımları, değişik tercümeler dahil, İslâmîleşmiş medeniyetin en önemli tezahürleri hususunda, İngilizce konuşan okuyucular için en iyi kitapların listesini verir.

Charles J.Adams, ed., *A Reader's Guide to the Great Religions* (The Free Press, New York, 1965). Son gelişmeler dahil, İslâm'a dair çok güzel bir bölümü ihtiva eder.

Jean Sauvaget, *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, gözden geçiren: Claude Cahen (The University of California Press, 1965). "Sauvaget-Cahen" diye referans verilir. İran'ın doğusundaki toprakları neredeyse görmezden geliyor ve pek çok durumda siyasî ve sosyal tarihe daha fazla vurguda bulunuyor olsa da, bu konuyu çalışan bir araştırmacı için öncelikli bir kalkış noktasıdır. Fran-

sızca edisyonu, (Adrien-Maisonneuve, Paris, 1961) o kadar yeni olması bile, yine de yararlıdır.

J.D.Pearson, *Oriental and Asian Bibliography* (Crosby Lockwood, Londra, 1966). Alışılmış anlamda bir bibliyografya değildir, ama Sauvaget-Cahen'in bazı veçhelerine dair yararlı ilaveler getirir.

Bernard Lewis, "The Muslim World," American Tarih Cemiyetinin *Guide to Historical Literature* içinde (Macmillan, New York, 1961). Uzman olmayan bir tarihçi için 1450-öncesi dönem araştırmaları hakkında iyi bir giriş. Aynı ciltte, Roderic Davison, "The Middle East since 1450" adlı bibliyografyada siyasî çıkarlara ağırlık vermiştir. Aynı eserin "History of Religions" kısmındaki İslâm'a dair sayfalar da bir nebze işe yarayabilir.

D. Gustav Pfannmüler, *Handbuch der Islam-Literatur,* (de Gruyter, Berlin, 1923). Eski de olsa, dinî hususlar üzerine hâlâ yararlı; listede yer verdiği eserlerin muhtevasını ve ulaştığı sonucu da zikreder. Belirli herhangi bir nokta üzerine ondokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl Batı ilim dünyasının tarihi için başvurulması gereken bir eser.

J.D. Pearson, *Index Islamicus,* 1906-1955 (Heffer, Cambridge, 1958) Avrupa dillerinde süreli ve diğer kollektif yayınlarda İslâmî konular üzerine yazılmış makalelerin, konularına göre, karşılıklı referanslarla, ayrıntıları izleyecek şekilde, etraflı ama yoruma tâbi tutulmamış bir listesi. Düzenli biçimde, ilave ciltleri çıkmaktadır.

Denis Sinor, *Introduction a l'étude de l'Eurasie centrale* (Harrassowitz, Wiesbaden, 1963). Altay ve Fin-Uygur halkları, özellikle Türkî olanları üzerine, linguistik ve tarihsel, detaylı bir şerhli bibliyografya (ama Step'ten uzak kalan, Osmanlılar ve Macarlar gibi, başlıca yapılar üzerine birşey içermemektedir.)

Dergiler

GENEL OKUYUCU İÇİN

The Middle East Journal, Washington, D.C.'deki Orta Doğu Enstitüsü tarafından yayınlanır. Fas'tan Bengal'e *halihazır olayların gözden geçirilmesini de içeren* modern hususlarda yoğunlaşır; aynı zamanda, kitap ve süreli yayın makalelerine dair mütâlaa ve notları ve bir *ilmî dergiler listesi* de vardır.

The Muslim World, Hartford, Conn.'daki Hartford Seminer Vakfı tarafın-

dan yayınlanır. Öncelikle hıristiyan misyonerlere İslâm hakkında mâlûmât ve bakış açısı vermek için tasarlanmıştır, ama ilgi alanı çok geniştir; kitap tahlilleri ve notları da vardır.

The Islamic Quarterly, Londra'daki İslâm Kültür Merkezi tarafından yayınlanır. İngilizce konuşanlar için müslüman misyonerlerin yönetiminde neşrolunan dergi, müslümanlar ve gayrimüslim İslâmiyatçılar tarafından yazılan, bazıları çok nitelikli makaleleri muhtevidir.

KONUNUN UZMANLARI İÇİN

Revue des etudes islamiques, Batılı olmayan dillerde yazılanlar dahil, gerek kitap, gerek makalelerin tahlil edildiği *Abstracta Islamica*'sı ile birlikte.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, (University of London), önemli İslâmîleşmiş tarihî malzemelerin hayli yekün teşkil ettiği bir dergi.

Studia Islamica, Fransızca ve İngilizce olarak, yüksek nitelikli çalışmaların yayınlandığı, yayın aralığı düzenli olmayan bir dergi.

Arabica, Arap araştırmaları alanında çok iyi bir malzeme.

Diğer mükemmel dergiler için, bkz. Sauvaget-Cahen, 10. bölüm.

Genel olarak İslâmîleşmiş toprakların tarihî gelişimi üzerine:

Felix M.Pareja-Casañas, *Islamologia* (Orbis Catholicus, Roma, 1951; İspanyolca ve İtalyanca edisyonlar). Kapsamlı ama şerhedilmemiş bibliyografyalarla birlikte, İslâmîleşmiş tarih ve kültürün pek çok veçhesine dair mâlumâtın derlenmesi.

Bertold Spuler, *Geschichte der Islamischen Lander,* üç cilt (Brill, Leiden, 1952-59; Bertold Spuler editörlüğündeki *Handbuch der Orientalistik* dizisi içinde). İlk iki cilt *The Muslim World: A Historical Survey* olarak, Frank R.C. Bagley tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş (ve düzeltilmiş)'tir.

Carl Brockelmann, *Geschichte der Islamischen Völker und Staaten* (Münih, 1939). Joel Carmichael ve Moshe Perlmann tarafından İngilizce'ye çev., *History of the Islamic Peoples* (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1949). Bir nebze kültürel tarihi de içeren yoğun biçinde yazılmış bir siyasî anlatı; büyük ölçüde Osmanlı imparatorluğu üzerine; İran'ın doğusundaki İslâmîleşmiş halkları görmezden gelir.

Sydney N. Fisher, *The Middle East, a History* (Knopf, New York, 1959). Esasen Osmanlı imparatorluğu ve halefi devletler üzerine; okunabilir, ama tam olarak güvenilemez.

V.V. Barthold, *Mussulman Culture* [1918], Rusça'dan yapılmış kötü çevirisi, Şahid Suhreverdî, (The University of Calcutta, 1934). Orta Avrasya bakış açısından kısa ve parlak bir tarihî inceleme.

F. August Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland,* iki cilt (Berlin, 1885-87). Onbeşinci yüzyıl boyunca hikayeyi götüren bir anlatı; daha sonraki çalışmalar tarafından, hâlâ kullanışlı olan Abbasî döneminin gelişmelerini tarifi hariç, artık aşılmıştır.

Genel olarak İslâm dini üzerine:

Hamilton A.R. Gibb, *Mohammedanism, a Historical Survey,* [1949], ikinci baskı (Oxford University Press, 1953). Dinin daha önceki nesillerde teşekkül eden ve sonra zamanla tekamüle uğrayan bir olgu olarak ele alındığı göze çarpıcı kısa bir çalışma.

Ignaz Goldziher, *Volesungen über den Islam* (Carl Winter, Heidelberg, 1910); Fransızca'ya çev. Felix Arin, *Le Dogme et la loi de l'Islam* (Paul Geuthner, Paris, 1920). Gibb'inki ile eşit derecede parlak (ve aynı malzemeyi içeren), ve faydalı notlarla birlikte, daha teferruatlı bir eser; ama bir nebze günü geçmiş.

Kenneth Morgan, ed., *Islam—the Straight Path: Islam Interpreted by Muslims* (Ronald Press, New York, 1958). Batının entellektüel hayatından haberdar önde gelen müslüman ilâhiyatçı ve âlimler, Batılılar için, İslâm'ı, dünyanın onlara ait değişik kısımlarında görüldüğü üzere yorumluyorlar. Tekrarları olan ve sık sık sun'ilikler içeren bir kitap.

Thomas Arnold, *The Preaching of Islam,* ikinci baskı (Constable, Londra, 1913); 1896 baskısının edisyonu bu kadar tam değildir. Öncelikle müslüman akidesinin yayılmasında kullanılan metodlara dair bir çalışma, şimdilerde oldukça günü geçmiş; ama en azından başlangıcından ondokuzuncu asra kadar, dünyanın tüm bölümlerinde İslâm'ın yayılışının kronolojisini vermektedir.

Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (Oxford University Press, 1956). İlk yarısı, bir hıristiyan misyoner tarafından, müslüman inancına dair, İslâm'a gerçek bir hürmet göstererek yazılmış duyarlı bir yorum mahiyetindedir; ikinci yarısı, Cragg'in gördüğü üzere, hıristiyanların müslümanlar arasındaki misyonunu ele alır.

Yüksek Halifelik Döneminde
İslâmîleşmiş kültür üzerine genel eserler:

Bernard Lewis, *The Arabs in History*, [1950], üçüncü baskı, (Hutchinson's University Library, Londra, 1956). Bilhassa MS 1000'den önceki sosyal ve siyasî tarihe dair kısa ve net bir tarihî inceleme; bu dönemden itibaren Arap ve İslâm tarihi büyük ölçüde iç içe girer; 2.-8. bölümlerde, kitap bir bütün olarak İslâm toplumunu ele almaktadır.

Philip K. Hitti, *History of Arabs* [1937], sekizinci baskı, (Macmillan, Londra ve New York, 1964). Lewis'inkinden daha uzun, ama yol gösterici kavramlarında ve vurgularında bağımsız. Aşağıda belirtilecek Muir'den daha mâkul bir bakışa sahip. Bu eser en iyi şekilde MS 750 yıl civarına kadarki siyasî gelişmelere ve İslâm-öncesi Arabistan'a dair bazı ayrıntılı olgular için yararlı olabilir.

Maurice Gaudefroy-Demombynes (ve Sergei F. Platonov), *Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades*, (Bocard, Paris, 1931); *Histoire du Monde*, ed. E.Cavaignac, c. VIII içinde. Hadiselerin seyrinden ziyade değişen siyasî kurumları resmeder ve çoğu kısmı şimdilerde aşağıdaki eser tarafından aşılmıştır:

Edouard Perroy, ed., *Le Moyen Age; l'expansion de l'orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Presses universitaires de France, Paris, 1955); *Histoire générale des civilisations*, ed. M. Crouzet, c. III içinde. Erken Osmanlı dönemini içerir ve bazı önemli sosyal ve iktisadî değişmelere dikkat çeker.

Thomas Arnold ve Alfred Guillaume, ed., *The Legacy of Islam* (Oxford University Press, 1931; ve yeni baskıları). İlk dört ila beş asırdaki İslâmî kültürel gelişmelerin veçhelerini, esasen onların daha sonraki Avrupaî gelişmelere bıraktığı miras bakımından inceler.

Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam* [1946], ikinci baskı (University of Chicago Press, 1953). Tarihin seyri içerisinde, İslâm'la birlikte başlayan dünya manzarasının sonucunu izler. Öncelikle Yüksek Halifelik Dönemi üzerinedir, ama özel vurgular olmaksızın, daha sonrasına dair bazı malzemeler sunar.

Gustave E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* [1955], ikinci baskı (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961). Üsttekine önemli bir ilave.

Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter des Chalifen*, iki cilt (W. Braunmüller, Viyana, 1875-77). Eski ama enteresan. S.Huda-

Bukş tarafından, *The Orient under the Caliphs* başlığı altında kısmen çevirisi yapılmıştır. (University of Calcutta, 1920).

Eric Schroeder, *Muhammad's People: A Tale by Anthology* (Bond Wheelwright Co., Portland, Maine, 1955). MS 1000 civarındaki müslümanların hikâyesini anlatmak üzere bir araya getirilmiş, Arapça'dan çevrilen parçaların güzel bir biçimde ard arda sıralandığı bir eser. Bir parça romantik ve tefrik hususunda kayıtsızdır. Gözden geçirilmesi gereken geleneksel yargıları (meselâ, Emevîler, Mu'tezilîler hakkında) yansıtır.

İslâm'a ve İslâmîleşmiş medeniyete tesiri bulunan, "Arabî- olmayan" bazı İslâm-öncesi etkiler üzerine yazılmış eserler:

Jörg Kraemer, *Das Problem der islamischen Kultur-geschichte* (Niemeyer, Tübingen, 1959). Bu risalenin kendisi genel bir deneme mahiyetindedir, ama dipnotları çeşitli İslâm-öncesi kültürlerden, bilhassa Helenistik kültürden İslâmîleşmiş kültüre geçiş hakkında (makalelerde en ziyade zikri geçen) yazılmış çalışmalara bir giriş tedarik eder.

Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Kyrkohistorisk arsskrift, 23-25. ciltler, Uppsala ve Stockholm, 1926). Daha sonraki çalışmalar hıristiyan âyinlerinin Kur'ân sûreleriyle ilişkisi gibi noktalara şüpheyle bakmaktadırlar.

Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Macmillan, Londra, 1926). Hz. Muhammed'in bağımsızlığını vurgulayan, ve üzerindeki hıristiyan etkilerini tartışan bir kitap.

Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* [1833]; F.M. Young'un İngilizce'ye çevirisi, *Judaism and Islam* şeklindedir (U.D.C.S.P.C.K., Madras, 1898). Ancak kısmen, yerine başka bir çalışma konulmuştur.

Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam* (New York University Press, 1954). Kur'ânî materyallerin yahudi menşeine dair çalışmalar. Maalesef, Hz. Muhammed üzerinde yahudi etkisi varsayımına dair iki tuhaf çalışma, yanlış tahminlere dayalıdır: Charles C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (Jewish Institute of Religion, New York, 1933), ve Hanna Zakarias, *De Moïse à Mohammed,* (Minard, Paris, 1955).

Hz. Muhammed'in hayatı ve dönemi üzerine:

Frants P. W. Buhl, *Muhammeds Liv* [1903]; Hans H. Schaeder'in yaptığı çeviri, *Das Leben Muhammeds* (Quelle ve Meher, Leipzig, 1930). Hâlâ güçlü, her boyutu kavrayan, hayat hikâyesi tarzında bir biyografi.

Tor Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube* (Vandenhoeck ve Ruprecht, Göttingen, 1932).

Teophil Menzel, *Mohammed, the Man and His Faith* (George Allen and Unwin, Londra, 1936). Hz. Muhammed'in hayatının daha derunî tarafının kısa, ustaca bir yorumu.

William Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* ve *Muhammad at Medina* (Oxford University Press, 1953 ve 1956). Hz. Muhammed'in eserinin ve devlet adamlığının sosyal ve siyasî tazammunlarını ortaya koyan ayrıntılı bir çalışma. Buhl'un vardığı sonuçları tâdil ediyor ve Andrae'yi tamamlıyor.

Wm. M. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman,* (Oxford University Press, 1961). Üsttekinin özeti mahiyetinde.

Régis Blachère, *Le Probléme de Mahomet; Essai de biographie du fondateur de l'Islam* (Presses universitaires de France, Paris, 1952). Hâlâ pek çok şeyi bilmediğimizi vurguluyor.

Ibn Ishâq, *Life of Muhammed,* Alfred Guillaume'un çevirisiyle (Oxford University Press, 1955); İbn Hişam'ın ilâveleri arkada beceriksiz bir biçimde yer almakta. Müslümanlar tarafından genellikle "sahasında otorite" olarak kabul edilen, halen elimizde bulunan ilk sîret kitabı.

Leone Caetani, *Annali dell'Islam,* 12 yıl içinde 10 cilt (U. Hoepli, Milan ve Roma, 1905-1926). Hicret'ten sonraki ilk kırk yıl tercümesi yapılan başlıca kaynaklarla birlikte, ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır, ama bu ele alışın her zaman derinlikli olduğu söylenemez. Caetani'nin değerlendirmeleri her zaman için güçlü ve sıhhatli değildir.

İngilizce Kur'ân mealleri

Halihazırda sürekli, dikkatle okumak üzere hazırlanmış küllî bir tesir sahibi en iyi çeviri, muhtemelen, Arthur J. Arberry'nin *The Koran Interpreted*'idir: iki cilt, (George Allen ad Unwin, Londra, 1955). Çeviri, zaman zaman yerine varmayıp kaybolan arkaik bir dil kullanır. Richard Bell'in iki ciltlik *The Qur'ân*'ı (T. and T. Clark, Edinburgh, 1937) daha derli-toplu bir çalışmadır, ama sürekli okuma amacına göre düzenlenmiş değildir, ve yer yer kasıtlı yorumlar içermektedir; âyetlerin geleneksel dizilişi yeniden düzenlenmiştir. N.J. Dawood'un *The Koran*'ı (Penguin Books, 1956) belki en okunabilir durumdaki tercümedir; fakat o da çok serbest ve yaptığı göndermelerde alabildiğine keyfî. Muhammed M. Pickthall'ün, *The Meaning of Glorious Koran*'ı [1930] (şimdi Mentor'un yayınları arasında karton kapaklı) yersiz bi-

çimde arkaikleştirilen ve şüpheli biçimde modernleştirilen yorumlarından dolayı kaçınılması gereken çevirilerin başına gelmektedir.

Arberry'nin çalışmasına karşı muhtemelen en iyi alternatif olarak, Edward's H. Palmer'ın *The Koran*'ı [1880] (şimdi, World's Classics Serisi içinde, Oxford University Press) kalıyor. Bu eser, Dawood'unkine nazaran daha az okunaklı, ama aynı zamanda metne daha sâdıktır. Daha da az okunaklı, ama metne daha da sâdık bir eser ise, John M. Rodwell'in *The Koran*'ıdır. [1861] (şimdi Everyman edisyonu mevcut); Rodwell'in çevirisi, Bell'inki gibi, âyetlerin sırasını yeniden düzenlemiştir. Çağdaş Hintli müslümanlarca yapılan, çoğunlukla içinde İslâm'ın özel bir algılanış tarzının izlerini yansıtan birkaç İngilizce çeviri mevcuttur. Abdullah Yusuf Ali'nin *The Holy Qur'ân*'ı (Muhammed Ashraf, Lahor, 1938) modernize yorumundan kolayca ayrılamaz. Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'ân*'ı (4. baskı, Ahmadiyyah Press, Lahor, 1951), beklenmedik şekilde titiz bir çalışmadır, ama mütercimin taşıdığı Ahmedî öğretisi, tam olarak değilse de büyük ölçüde, dipnotlara hâkim olmuştur. Son olarak George Sale'in tercümesi, (1734) (Wisdom of East dizisi içinde) bir buçuk yüzyıl için standart İngilizce versiyon konumunda olmuştur; eser Sünnî geleneğin bakış açısından güçlü ve sıhhatli bir çeviri mahiyeti arzetmektedir, ama ağır bir çeviridir, ve geleneksel Sünnî tefsiriyle örtüşmektedir —ki bu, istenen şey bu ise, bir avantajdır. Eserin dipnotları en meşhur Sünnî yorumlarını özetliyor. Régis Blachère'in *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*'i (2 cilt, G.P. Maisonneuve, Paris, 1947-50) İslâm'ın vahyedilişine ilişkin herhangi bir İngilizce çeviriden daha kapsamlı ve makul bir takdimde bulunan bir eserdir; cilt 1 (1947) araştırmacı için Richard Bell'in önemli ama hayli tahminî *Introduction to the Qur'an*'ından çok daha sıhhatli ve güçlü bir rehber mahiyeti taşıyan tarihsel bir takdimdir. Blachère'in *Introduction au Coran*'ı bağımsız baskısı (1959), ve onun çevirisi *Le Coran*'ın daha esaslı notlarını muhafaza ederek iki cildi tek cilde düşüren yeni edisyon (1957) için yeniden çalışılmıştır.

İlk Hilâfet ve Mervanîler dönemlerine ait eserler:

Yakınlarda yayınlanmış bir ya da iki esere rağmen, ilk Arap fetihlerinin ciddi bir modern mütalaası mahiyetinde bir eser henüz yoktur. Suriye, Mısır ve batıya doğru yürütülen fetihler için, bkz. *The Cambridge Medieval History*'nin II. cildinde, Carl H. Becker tarafından yazılan XI. ve XII. Bölüm'ler. Maveraünnehr'in ötesi için, bkz. Hamilton A.R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia* (Royal Asitic Society, Londra,

1923); Julius Wellhausen, *Prolegomena zür altesten Geschichte des Islams, (Skizzen und Vorarberten*'in altıncı cildi içinde; G. Reimer, Berlin, 1899); ve *Das arabische Reich und sein Sturz* (G. Reimer, Berlin, 1902). Bu sonuncusu, Margaret Weir tarafından *The Arab Kingdom and Its Fall* (University of Calcutta, 1927, ve yeniden baskısı Khayat's, Beyrut, 1963) adı altında tercüme edilmiştir. Hâlâ konuyla ilgili başucu kitaplarından biridir.

Leone Caetani, *Annali dell'Islam* (bkz. yukarısı) Muaviye-öncesi dönem için yararlı bir çalışmadır.

Julius Wellhausen, *Die religiös-politischen Opposition-Sparteien im alten Islam* (Weidmann, Berlin, 1901). İlk Şiîlerin ile Hâricîlerin siyasî tarihi hakkında hâlâ temel bir kitap.

Henry Lammens Emevîler dönemine dair bir dizi ayrıntılı çalışma yayınlamıştır; bunlar Sauvaget-Cahen tarafından zikredilmiştir. Lammens zaman zaman daha da ileri gitmiştir, ama çalışması vazgeçilmez bir eserdir; Francesco Gabrieli'ninki (Sauvaget-Cahen içinde de belirtilir) daha güvenilir ama daha yavandır.

W. Muir, *The Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall,* yeniden gözden geçiren T.H. Weir (J. Grant, Edinburgh, 1915). Eser, Wellhausen ve diğerlerinden sonra yapılan revizyonlarla birlikte, geleneksel Arap anlatımını takip eder; ve ondokuzuncu yüzyıl hıristiyan temayülünü taşır.

Hamilton A.R. Gibb'in diğer dönemler gibi buna ilişkin eserleri de önemlidir. Bazıları *Studies on the Civilization of Islam* içinde toplanmıştır; ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk, (Beacon Press, Boston, 1962).

Ahmed el-Belâzurî, *Kitâbu Fütûhu'l-Buldân,* İngilizce'ye *The Origins of Islamic State* diye çevrilmiştir. Cilt I, çev. Philip K. Hitti (Columbia University, New York, 1916), cilt. II, çev. Francis C. Murgotten (Columbia University, New York, 1924). Eser fetih seferleri ile, ve bir de müslüman hâkimiyeti altına giren her bir bölgenin siyasî ve malî düzeniyle ilgilidir. Tercümelerde hafiften kısaltma ya da çıkarmalar yapılmıştır.

Yüksek Halifelik Dönemindeki idarî ve siyasî gelişmeler üzerine:

William Muir, *The Caliphate,* yeniden gözden geçiren T.H. Weir (bakınız üstte), bu dönemin daha baş kısmı için de bilgiler taşımaktadır.

Dominique Sourdel, *Le vizirat' abbâside de 749' à 936,* iki cilt, (Institut français de Damas, 1959-60). Eser konusuna fazla bağlı kalmakla birlik-

te, idarenin gelişimini güzelce resmediyor. Dönem ve döneme ilişkin kaynaklardaki yorum üzerine kapsamlı bir bibliyografya.

Thomos Arnold, *The Caliphate* (Oxford University Press, 1924). Artık pek işe yarar durumda değilse de, hilâfetin Papalığın müslüman âlemindeki karşılığı almadığı noktasında okunabilir. Bir kurum olarak hilâfet üzerine, bkz. M. Khadduri ve H.J. Liebesney, *Law in the Middle East*, cild I, (Middle East Institute, Washington, D.C., 1955)'de H.A.R. Gibb tarafından yazılmış Bölüm I.

Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman*, iki cilt (Recueil Sirey, Paris, 1954-57) hükûmet kurumlarını temelde teorik açıdan tarif ediyor; dikkatli bir şekilde yararlanılması gereken bir kitap.

Harold Bowen, *The Life and Times of Ali b.'Isa, the Good Vizier* (Cambridge University Press, 1928). MS onuncu yüzyılın başlarında vezirin işlevleri üzerine sıkı bir çalışma.

Miskeveyh ve diğerleri ['Experiences of the Nations'ın bir kısmı], İngilizce'ye *The Eclipse of the Abbasid Caliphate* olarak çev. H.S. Amedroz ve D.S. Margoliouth (B. Blackwell, Oxford, 1920-21). 4. ilâ 7. ciltler, bunun ve diğer onuncu-onbirinci yüzyıl Arap tarihçilerinin çevirisini sunmaktadır.

Yüksek Halifelik döneminde sosyal ve kültürel hayatın genel tezahürleri üzerine:

Adam Mez, *Die Renaissance des Islams*, (C. Winter, Heidelberg, 1922); İngilizce çev. S.Huda-Bukş ve D.S. Margoliouth, *The Renaissance of Islam* (Luzac, Londra, 1937). Onuncu yüzyıl İslâm toplumunun ayrıntıları ve rengi bakımından iyi, genelleştirmeler ve oranlamalar bakımından zayıf ve ondokuzuncu yüzyıl önyargılarından etkilenmiş bir eserin kötü bir tercümesi.

Bertold Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit: Politik, Kultur, Verwaltung, und öffentliches Leben... 633 bis 1055*, (Frank Steiner, Wiesbaden, 1952). Hadiselere derin bir şekilde nüfuz etmeksizin, pek çok mâlûmât veriyor.

Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdâd: Mother and Wife of Hârûn al-Rashîd* (University of Chicago Press, 1946). Özenli bir özet çalışması.

H.G. Farmer, *A History of Arabian Music to the Thirteenth Century*, (Luzac, Londra, 1929). Eserde geçen "Arap/Arabistan'a ait" [Arabian] deyimi "Arabî" ve hattâ "İslâmîleşmiş" anlamına gelmektedir. Büyük ölçüde sosyal ve edebî tezahürler üzerine.

E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane,* 3 cilt. (Maisonneuve, Paris, 1950-53). MS onbirinci yüzyılda oradaki durumun siyasî tarih ve kültür açısından tahlili.

Antoine Fattal, *Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam* (Imprimerie catholique, Beyrut, 1958). Bazı tarihî olguları ihtiva etse de, temelde özellikle Arap ülkelerindeki teorik kaynaklara dayalı kapsamlı bir çalışma; Geç Orta Dönemlerden önce, duruyor.

Solomon D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (E.J. Brill, Leiden, 1966). Bazı sosyal ve iktisadî gelişmelere dair değişik araştırmaları içeren makalelerin düzensiz biçimde derlendiği bir kitap.

Solomon D. Goitein, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam* (Royal Asiatic Society, Londra, 1937). Yahudilerin en önde gelen unsur haline geldiği beş (Yüksek Halifelik Döneminde üç) örneği, onların edindiği meslek ve mevkiin sosyal tazammunlarını da ortaya koyarak inceliyor.

Klasik Arap edebiyatı üzerine:

Hamilton A.R. Gibb, *Arabic Literature: An Introduction* (Oxford University Press, 1962, ikinci baskı 1963). Modern-öncesi edebiyata dair, güzel çeviriler içeren, usta eseri kısa bir inceleme.

Reynold A.Nicholson, *A Literary History of Arabs,* (T. Fisher Unwin, Londra, 1907; Cambridge University Press, 1930 ve daha sonra). Kısa tercümeleriyle birlikte, Gibb'inkinden daha eski ama daha uzun bir inceleme; en başta, ilk yüzyıllar için çok yararlı.

Gustav E. von Grunebaum, *Die Wirklichkeitweite der früarabischen Dichtung; eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (Viyana, 1937). İslâm-öncesi Arap şiirinin dünya görüşünün sınırlarını ve tutarlılığını ele alıyor.

Charles J. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry,* (Williams and Norgate, Londra, 1885; yeni basım 1930). Mükemmel bir giriş ve dipnotlar ile birlikte, en başta İslâm-öncesi şiiri ele alıyor; Lyall'in çevirilerine, en azından diğerlerininkinden daha fazla güvenilir.

Arthur J. Arberry, *The Seven Odes: The First Chapter in Arabic Literature* (George Allen and Unwin, Londra, 1957). Yedi meşhur İslâm-öncesi şiirin [Muallakat-ı Seb'a] modern, hemen hemen imajistik çevirisi.

Amr al-Jâhiz (Câhiz), *Le livre des avares,* çev. Charles Pellat (G.P. Maisonneuve, Paris, 1951). Bu eğlendirici yazarın en iyi eserinin nümunesi.

Gustave von Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism: The Sections on Poetry of al-Bâqillânî's I'jâz al-Qur'ân* (University of Chicago Press, 1950). Etkili bir ilahiyatçı olan Bakıllânî, Kur'ân ile İmriu'l-Kays'ı söz güzelliği bakımından mukayese ediyor.

Ibn-Kutaibah, [İbn Kuteybe], *Introduction au livre de la poesie et des poétes,* çev. Maurice Gaudefroy-Demombynes (Société... Les Belles Lettres, Paris, 1947). MS dokuzuncu yüzyıl Arap edebiyatı eleştirmeni İbn Kuteybe'nin mülahazaları.

Varolan bir dizi derleme. Bizim için değer taşıyanları, Reynold A.Nicholson, *Translations of Eastern Poetry and Prose* (Cambridge University Press, 1922); Arap ve hatta Fars edebiyatını temsil eden şiir ve nesirler. Arthur J. Arberry, *Aspects of Islamic Civilization as Depicted in the Original Texts,* (George Allen and Unwin, Londra, 1964); Arapça nümuneler kadar Farsça nümuneler de içeriyor. Eric Schroeder, *Muhammad's People; a tale by anthology* (yukarıya bkz.)

Şeriat-eksenli İslâm'ın sosyal manzarası üzerine:

Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh University Press, 1964); "Islamic Surveys, no: 2". Şeriata ve modern gelişmelere mükemmel bir kısa giriş.

Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford University Press, 1964). Üsttekinin bir alternatifi.

Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Muslim Institutions,* çev. John MacGregor (George Allen and Unwin, Londra, 1950). Şer'î ilkelere dair bazı sosyal tazammunlar öne sürüyor ve namaz, hac ve sair İslâmî ibadetleri, "The Cult" bölümünde tarif ediyor.

Duncan B. Macdonald, *Devolepment of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* (Scribner's, New York, 1903; yeniden basım Khayat's, Beyrut, 1965). Bir nebze günü geçmiş, ama hâlâ aydınlatıcı.

Louis Gardet, *La cité musulmane, vie sociale et politique,* (Vrin, Paris, 1954). Modern Çağ-öncesi şeriat-eksenli sosyal ülküyü derinlikli bir şekilde ele alıyor; modern müslüman halklar, özellikle Araplar için tazammunlar taşıyan bir gözle, bir Katolik bakış açısıyla yazılmış.

Alfred Guillaume, *The Traditions of Islam,* (Oxford University Press, 1924). Normal İngilizce anlamıyla geleneklere değil, hadis rivayetlerine ve onların isnad sistemine dair; bunun üzerine kurulmuş bir kitap.

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, cilt: II (Niemeyer, Halle, 1890); İngilizce'ye ed. ve çev. C.R. Barber ve S.M. Stern, *Muslim Studies*, cilt: II (Aldine, Chicago, 1966).

Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford University Press, 1950). Fıkhın ve fıkıh ilmi içerisinde kullanılan türde hadislerin gelişimine dair bir eser. *Rey, kıyas* vs. üzerine ihtilafların çıktığı ortamı ve etkilerini gösteriyor.

Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny, ed., *Law in the Middle East*, cilt: I, "Origin and Development of Islamic Law" (Middle East Institute, Washington, 1955). İlk dört bölüm, şeriatın ve temel teorilerinin oluşumuna ilişkin muhteşem takdimlerdir; kalan kısımlar mahkeme huzurunda işlerliği olan hukukun pek çok tezahürlerinin şartlarını, Arap topraklarına ve Osmanlı imparatorluğuna yapılan özel atıflar beraberinde ele almaktadır.

Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of Muhammadan Law*, (Oxford University Press, 1949), modern Hindistan'da tatbik edilen hukukun birçok ayrıntısını veriyor.

Ali el-Mâverdî, *Les statuts gouvernementaux* [Ahkâmu's-Sultaniyye] çev. E. Fagnan (Jourdain, Algiers, 1915). Klasik şer'î geleneğin anahatlarını, onuncu yüzyılda halifenin iktidarının çöküşü yüzünden ortaya çıkan problemlere ilişkin tadilatlarla birlikte sunar.

el-Buhârî, *es-Sahîh*'; çev. O. Houdas ve William Marçais, *Les Traditions islamiques*, 4 cilt (Imprimerie nationale, Paris, 1903-14). Hadis rivayetleri hakkında en sahih külliyat.

el-Muhakkik el-Hıllî, *Şerâyi'i İslâm*; çev. A. Querry, *Droit musulman*, 2 cilt (Imprimerie nationale, Paris, 1871-72). İsnâaşeriye Şîası arasında gözde fıkıh kitabı.

Yüksek Halifelik devirlerinde ve sonrasında dinî hayat üzerine:

Duncan G. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (University of Chicago Press, 1909; yeniden basım Khayat's, Beirut, 1965). Hâlâ iyi bir giriş.

Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (George Bell, Londra, 1914; yeniden basım Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963). Onun çok sayıda iyi çalışmasının en temel olanı. Aynı şekilde, konuyla ilgili iyi bir giriş.

Arthur J. Arberry, *Sufism, on Account of the Mystics of Islam* (George Allen and Unwin, Londra, 1950). Üsttekinden daha az yoğun, ama birçok tercüme edilmiş iktibas sunuyor.

G.C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques* (Vrin, Paris, 1961). İlk tasavvuf akımlarına dair, onlarda sadece "tabiî" değil, "tabiatüstü" mistisizm bile görmeye istekli Katolik bir bakış açısından klasik tasavvuf uygulamalarının tahlilini de yapan ufuk açıcı bir inceleme.

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique musulman* [1922], ikinci baskı, (Vrin, Paris, 1954). Müslüman geleneği içerisinde tasavvufî düşünüşün gelişimine dair yoğun bir çalışma.

Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (P. Geuthner, Paris, 1922). Tasavvufun âmme vicdanına iliştiği en meşhur olayı, ve onun tüm mertebelerini [*silsile-i merâtib*] ayrıntılı biçimde çalışıyor; muhteşem derecede ince bir çalışma.

Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam,* (Luzac, Londra, 1956). Çok kısa bölümler tercüme edilmiş. Yazarın diğer, daha kapsamlı çalışmaları da güçlüdür.

Alî Tabarî, *The Book of Religion and Empire,* çev. A.Mingana (Manchester University Press, 1962). Hıristiyanlıktan İslâm'a geçmiş bir muhtedi tarafından yazılan, (bir halife tarafından himaye edilen) bu eser, hıristiyan saldırılarına karşı İslâm'ı savunuyor; müslüman takvasını nisbeten yüksek bir seviyede temsil ediyor.

Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion, a History of Islam in Persia and Irak* (Luzac, Londra, 1933). İlk Şîa hakkındaki, daha sonra gelişen ortodoks İmâmiye görüşlerini, Şîa'nın efsane ve doktrinleri içinde sunulan çoğu hissiyatı da sergileyerek ortaya koyan, eleştirel olmayan bir takdim. Marshall G.S. Hodgson tarafından, "How Did the Early Shi'a Become Sectarian" adlı makalede (*Journal of the American Oriental Society,* cilt 75 (1955), ss.1-13) kısmen düzeltilebildi.

Yüksek Halifelik Dönemleri ve sonrasında bilim, felsefe ve ilahiyat üzerine:

Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* cilt: I, takip eden diğer ciltlerle birlikte (Gallimard, Paris, 1964). Tüm bu alana ilişkin en iyi kısa giriş; birinci cilt MS onikinci yüzyılla son buluyor. Eser, başka eserlerle, yararlı biçimde mukayese edilebilir.

R. Walzer, *History of Philosophy Eastern ad Western* içinde "Islamic Philosophy" hakkındaki bölüm. Ed. Sarvapelli Radhakrishnan, cilt: II, ss.120-148 (George Allen and Unwin, Londra, 1953). Seçilmiş tezahürler bakımından makul, aydınlatıcı bir giriş.

Muhsin Mehdi, ed. (R. Lerner'la beraber), *Medieval Political Philosophy* (Free Press, Glencoe, Ill., 1963). Müslüman ve yahudi filozoflardan yapılan seçmeler başlığın öngördüğünden çok, genel felsefe hakkında daha aydınlatıcıdır, ama daha sonraki Orta Dönem filozofları atlanmıştır. (Eserde müslüman yazarlardan yapılan seçme, hıristiyan yazarlarınkine tamı tamına mukabil gelmiyor.)

Aldo Mieli, *La Science arabe et son role dans l'evolution scientifique mondiale* (E.J. Brill, Leiden, 1938). Eser, Batı-Avrupa Ortaçağ bilimine öncülük eden şu dönemde yoğunlaşıyor; ama esasen daha kapsamlıdır. George Sarton'un anıtsal çok-ciltli eseri *Introduction to the History of Science*'ının ilgili kısımlarına alternatif teşkil edebilir.

Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyan, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Memoires de l'Institut d'Egypte* içinde (cilt XLIV, 1933 ve XLV, 1942); en önemli ilk İslâmîleşmiş kimya kitaplarına dair bir çalışma.

Fazlur-Rahman, *Prophecy in Islam,* (George Allen and Unwin, Londra, 1958). Feylesofların Nübüvvet yorumuna dair ciddi bir çalışma.

A.J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge University) Press, 1932). Daha erken dönemler boyunca müslüman teolojisinin gelişimine dair bir çalışma; diğer ilgili eserlerin yanısıra okunması gerekir.

W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Luzac, Londra, 1948). Müslüman teolojik gelişimindeki muharrik güçleri ortaya çıkarır, ama Wensinck'in eseri kadar kapsamlı değildir.

Louis Gardet ve M.M. Anawati, *Introduction* a *la théologie musulmane, essai de théologie comparée* (Vrin, Paris, 1948). Esasen daha erken dönemle kısıtlı ve bazı daha sonraki Araplara da değinen, dörtbaşı mamur bir Katolik tahlili.

W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh University Press, 1962), "Islamic Surveys, No. I" Konuya yeni başlayan bir araştırmacı için kısa bir giriş.

Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'arî* (Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953). İki metnin, notlarının, kitabiyatının çevirileri; bu önemli ilâhiyatçı hakkında temel malzeme.

(üstteki, felsefeye dair bölüme ek olarak)

Orta Dönemlerde İslâmîleşmiş entellektüel tavırlar üzerine:

Suheyl M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (George Allen and Unwin, Londra, 1958). İbn Sina'yı sair Feylesoflardan çok daha iyi tanınır kılmış bulunan birçok esere dair bir bibliyografya ile birlikte, güçlü bir çalışma.

Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn, *al-Irshâd (el-Irchad),* ed. ve Fransızca'ya çev. J.D. Luciani (Ernest Leroux, Paris, 1938), Gazalî'nin hocası tarafından yazılmış tam ve ayrıntılı bir kelâm risalesi.

Wm. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî* (George Allen and Unwin, Londra, 1953), Gazalî tarafından yazılmış iki risalenin (güzel kısa sunuşlarla) çevirisi. İlk risale Gazalî'nin sözümona manevî otobiyografisidir (*el-Munkizu mine'd-Dalâl*). İkincisi ise mü'minâne hayatın tatbikatına dair bir giriş mahiyetindedir.

G.H. Bousquet, *Ghazâlî: Vivification des sciences de la foi (Ihyâ 'ulûm al-dîn),* (M. Besson, Paris, 1955). Gazalî'nin büyük şaheserinin bir özeti.

A.J. Wensinck, *La Pensée de Gazzâlî* (Adrien, Maisonneuve, Paris, 1940); Gazâlî'nin manevî konumunu, tasavvufuna dair özel vurgularla birlikte ele alan bir çalışma; muhtemelen, Gazalî'yi samimiyetle müslüman kılan şeyi, biraz nazardan düşürür.

Averroes [İbn Rüşd] *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence),* çev. Simon van den Bergh, iki cilt, (Luzac, Londra, 1954), İbn Rüşd'ün Gazalî'ye cevabının, Gazalî'nin birçok eserini de ihtiva eden mükemmel bir çevirisi.

Henry Corbin, *Suhrawardî d'Alep (d.1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)* (Publications de la Société des études iraniennes, No. 16, Maisonneuve, Paris, 1939), en temel eserinde, daha sonraki İran tasavvufî düşüncesini aydınlatmak üzere, başka herhangi bir kişiden daha fazla şey yapmış bulunan kişi tarafından yazılmış bir kitapçık, hususan bkz. *l'Imagination créatice dans le soufisme d'Ibn-Arabi* (Flammarion, Paris, 1958) ve en kolay okunabilir eseri olan *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran Mazdéen a l'Iran Shî'îte,* (Buchet/Chastel, Corrêa, 1960).

Muhyiddin Ibn-'Arabî, *La Sagesse des Prophetes (Fuçuç al-Hikam),* çev. Titus Burckhardt (Albin Michel, Paris, 1955), İbn Arabî'nin en önem-

li iki eserinden birinin kısaltılmış bir çevirisi.

A.E. Affiffi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn-ibnul-Arabî* (Cambridge University Press, 1939), İbn Arabî'nin metafizik açıdan incelendiği bir eser.

Reynold Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge University Press, 1923); yeniden baskı (Muhammad Ashraf, Lahor, 1964). Bu noktadan, bilhassa daha sonraki sûfî düşünürleri dikkatle inceleyen bir eser.

Ebu-Bekr İbn Tufeyl, *The History of Hayy ibn Yaqzan,* Arapça'dan çev. Simon Ockley ve A.S. Fulton (Stokes, New York, 1929). İbn Tufeyl'in en önemli eserinin, önemli önsözü hariç, çevirisi.

H.S. Nyberg. *Kleinere Schriften des Ibn-al-'Arabi* (E.J. Brill, Leyden, 1919), bir ilmî yorum şaheseri.

Muhsin Mehdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (George Allen and Unwin, Londra, 1957). Bu önemli filozofa dair en iyi giriş.

EKLER

HARİTALAR İÇİN TÜRKÇELEŞTİRME KILAVUZU

Abbasid caliphs-Abbasî halifeleri
Abyssinia-Habeşistan
Aghlabids-Ağlebîler
Ajnâdayn-Ecnedeyn
Al-Maghrib-Mağrib
Alans-Alan'lar
Aleppo-Halep
Alexandria-İskenderiye
Alids-Alevîler
Amida-Diyarbakır
Andalus Umayyahs-Endülüs Emevîleri
Angora-Ankara
Antioch-Antakya
Arabian Sea-Umman Denizi
Aral Sea-Aral Gölü
Ardabil-Erdebil
Armenia-Ermenistan
Armîniyyah-Erminiye
Asad-Esed
Aslam-Eslem
Atlantic Ocean-Atlas Okyanusu
Avars-Avar'lar
Aylah-Eyle
Azd-Ezd
Azerbaijan-Azerbaycan
Babylon-Bâbil
Badr-Bedir
Bahrayn-Bahreyn
Bakr-Bekr
Balî-Belî
Barqah-Barkâh
Basrah-Basra
Bay of Bengal-Bengal Körfezi
Beirut-Beyrut
Black Sea-Karadeniz
Bukhara-Buhara
Bulgar Khanate-Bulgar Hanlığı
Byzantine Empire-Bizans İmp.
Caesarea-Kayseri
Carthage-Kartaca
Caspian Sea-Hazar Denizi
Chalukyas-Çalukya'lar
Constantinople-Konstantinopol
Cordova-Kurtuba
Ctesiphon-Medâyin
Cyprus-Kıbrıs
Damascus-Dımaşk (Şam)
Danube Bulgars-Tuna Bulgarları
Danube R.-Tuna Nehri
Dulafids-Culefîler
Dûmat al-Jandal-Dûmetü'l-Cendel
Eastern Roman Empire-Doğu Roma İmp.
Edessa-Urfa
Empire of Harsha-Harşa İmp.
Euphrates R.-Fırat Nehri
Farghanah-Fergâna
Frenkish Empire-Frenk İmp.
Galicia-Galiçya
Ganges R.-Ganj Nehri
Genoa-Cenova
Gaza-Gazze
Ghassân-Gassân
Ghatafân-Gatafan
Ghifâr-Gıfâr
Ghûr-Gûr
Ghuzz-Oğuz
Grenada-Gırnata
Gulf of Aden-Aden Körfezi
Gurjaras-Gürcara'lar
Hadramawt-Hadramevt
Hamadhân-Hemedan
Hamdân-Hemdân
Hanîfah-Hanîfe
Harith-Hâris

Hawazîn-Havâzin
Hephthalites-Hefalit'ler
Hijâz-Hicaz
Himyar-Himyer
Hîrah-Hîre
Hunayn-Huneyn
Ibâdîs-İbâdîler
Iconium-Konya
Idrîsids-İdrisîler
Ifriqiyah-İfrîkiye
Independent Arap Governors-Bağımsız Arap Valileri
Indian Ocean-Hint Okyanusu
Irâq-Irak
Irtysh R.-İrtiş Nehri
Istakhr-İstahr
Java Sea-Cava Denizi
Jazîrah-Cezîre
Jerusalem-Kudüs
Jundaysâbûr-Cundeyşâbur
Jurjân-Cürcan
Kalb-Kelb
Khaybar-Hayber
Khazars-Hazar'lar
Khurâsân-Horasan
Khûzistan-Hûzistan
Khwârazm-Harezm
Kindah-Kinde
Kûfah-Kûfe
L. Balkash-Balkaş Gölü
Lakhm-Lahm
Mâ Warâ Al-Nahr-Mâverâünnehr
Madhhîc-Mezhîc
Magyars-Macarlar
Marv-Merv
Masqât-Maskat
Mecca-Mekke
Mediterranean Sea-Akdeniz
Mosul-Musul
Mu'tah-Mûte
Mushaqqar-Müşekker
Nahrawân-Nehrevan
Najd-Necd
Najrân-Necran
Nakhlah-Nahle
Naples-Napoli
Nicaea-İznik
Nihâvand-Nihavend
Nisibis-Nusaybin
Nîshâpûr-Nişâbur
Norh Sea-Kuzey Denizi
Oxus R.-Amuderya Nehri
Pechenges-Peçenek'ler
Persian Gulf-Basra Körfezi
Principality of Russia-Rusya Prensliği
Qadisiyyah-Kadisiye
Qarluqs-Karluklar
Qarmatians-Karmatî'ler
Qayrawân-Kayrevan
Quhistan-Kuhistan
Qumîs-Kumî'ler
Rayy-Rey
Red Sea-Kızıldeniz
Rhine R.-Ren Nehri
Rhone R.-Ron Nehri
Rome-Roma
Rustamids-Rüstemîler
Saffârids-Saffarîler
Sâjids-Sâcid'ler
Salonika-Selanik
Sâmânids-Sâmânoğulları
Samarqand-Semerkand
Sasanian Empire-Sâsânî İmp.
Seleucia-Selefkiye
Shâm-Şam
Shirâz-Şiraz
Sinope-Sinop
Sîrâf-Sîref

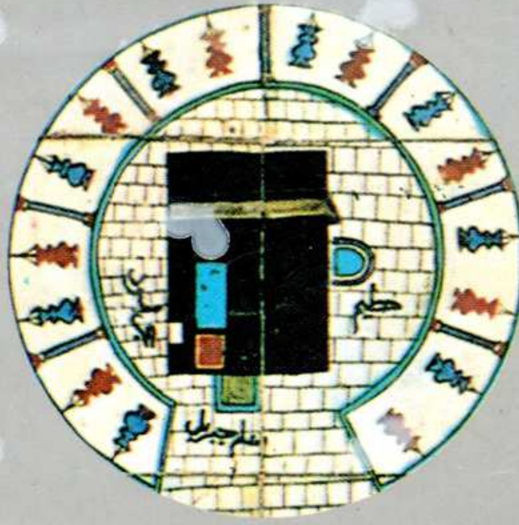
Smyrna-İzmir
South China Sea-Güney Çin Denizi
Soghdians-Soğdlular
Sughd-Soğd
Sulaym-Süleym
Syr-Darya R.-Sîriderya Nehri
Tabaristan-Taberistan
Taghlib-Tağlib
Tanûkh-Tenûh
Taymâ-Teymâ
Thaqîh-Sakîf
Tigris R.-Dicle Nehri
Toledo-Tuleytula
Trapezus-Trabzon
Tûlûnids-Tulunîler
Tunis-Tunus
Tyre-Tire
Uman-Umman
Venice-Venedik
Western Türküt Khanate-Batı Türk Hanlığı
Yamâmah-Yemâme
Yaman-Yemen
Yarmuk-Yermuk
Yathrib-Yesrib (Medine)
Yazd-Yezd
Zanj-Zenc
Zarang-Zerenc

Not: İngilizce ve Türkçe yazılışı aynı olan yer isimleri listeye eklenmemiştir.

HZ. MUHAMMED DÖNEMİNİN KRONOLOJİSİ

	Hz. Muhammed'in (sav) Hayatındaki Olaylar		*İlgili Olaylar*
? 570	Hz. Muhammed'in (sav) doğumu.		
		? 575	Sâsânîler Habeşlileri sürerek Yemen'i işgal ederler.
		579	En büyük Sâsânî hükümdarı olan Hüsrev Nûşirevân'ın imparatorluğunu Bizanslılarla savaş halinde bırakarak ölümü.
? 580	Daha güçlü soylara ve kabilelere karşı denge sağlamak için Mekke'de Hılfü'l-Fudûl kuruldu.	**580**	Bizans himayesindeki Araplar, yani Gassanîler, Irak çölündeki Sâsânî himayesindeki Lahmî Arap Krallığının başkenti Hîre'yi yakarlar.
? 585-590	Ficâr Savaşı —Kureyş kutsal bir ayı ihlal ederek döğüşen Bedevîlere müdahale eder.		
		582-602	Parçalanmakta olan imparatorluğu güçlendiren Bizans imparatoru Mauritius'un saltanat dönemi; Suriye çölündeki Gassanîleri daha sıkı bir doğrudan denetim altına alır.
? 590	Osman b. Huveyris (boş yere) Mekke'yi Bizans egemenliği altına sokmaya girişir.		
? 595	Hz. Muhammed (sav) Hz. Hatice (ra) ile evlenir; bu evlilikten dört kızı olur.		
		589-628	Sâsânî hükümdarı Hüsrev Perviz'in saltanat dönemi
		591	Bir ayaklanma sonrasında Romalılar Hüsrev'i yeniden tahta çıkarır ve onunla barış yaparlar.
		602	Lahmî Arap Krallığı bir Sâsânî genel valisinin denetimine girer, çok geçmeden dağılır.
610	(ya da daha önce) Hz. Muhammed'e ilk vahiy nazil olur.	**602-610**	Fokas adlı yetersiz bir general Mauritius'u devirir ve Hüsrev'in saldırısına uğrar.
613	(ya da daha önce) ilk hutbe.	**610-641**	Roma imparatorluğunu yeniden yapılandıran Herakliyus'un saltanat dönemi.
		? 611	Zû Kâr Günü: Bir Arap kabile grubu Hîre yakınında bir Sâsânî kuvvetini yenilgiye uğratır.
		612-614	Sâsânîler yahudi ayaklanmalarının yardımıyla bütün Suriye'yi işgal ederler. "True Cross"u [Gerçek Haç'ı] Kudüs'ten Sâsânî başkentine götürürler.
615	(ya da daha önce) bazı müslümanların Habeşistan'a hicreti.	**615**	Sâsânîler Konstantinopol karşısındaki Kalkedon'a (Kadıköy) kadar, Anadolu'yu işgal ederler.
616-619	(ya da daha önce) Benî Hâşim'e boykot uygulanması.		
? 617	Yesrib (Medine)'de Buas savaşı — Evs ve Hazrec kabileleri arasındaki uzlaşmazlık.		

? 619	Hz. Hatice ve Ebu Talib'in ölümleri. Hz. Muhammed Tâif'te kendisine destek arıyor.	619	Sâsânîler Mısır'ı işg
621	Akabe'de Medineli muhtedilerle ilk anlaşma.		
622	Akabe'de daha kapsamlı bir anlaşma ve Medine'ye hicret.	622-625	Herakliyus Ermenistan yaylaları üzerinden Sâsânî ülkesini istilâ eder.
624	Nahle seferi, dökülen ilk kan; Bedir savaşı, üstün kuvvetler karşısında müslümanların zafere ulaşması; Kaynûka yahudileri Medine'den sürülür.		
625	Uhud savaşı: Zafere rağmen Kureyş Medine'yi bastırmayı başaramaz; Nadir yahudileri sürülürler.		
626	Suriye ile Irak arasında Dûmet el-Cendel'e ilk sefer.	626	Tuna'nın öbür tarafından Avar'lar Sâsânîlerle işbirliği içinde Konstantinopol'ü kuşatırlar, sonuç alamazlar.
627	Mekkeliler Medine'yi kuşatırlar (Hendek savaşı); Kurayza yahudileri [nin erkek olanları savaştaki ihanetleri yüzünden-çev.] öldürülür.	627	Herakliyus Mezopotamya'ya sefer düzenler.
628	Hudeybiye Antlaşması: Kureyş ile mütareke; Hayber yahudileri hüküm altına alınırlar.	628	Herakliyus Sâsânî başkenti Medâyin'de zafer kazanır. Hüsrev Perviz katledilir; barış yapılır (önceki durum/status quo ante)
629	Mekke'ye sakin hac yolculuğu; Sâsânîlerin tahliyesinden sonra Suriye sınırındaki Gassan bölgesine doğru Mûte'ye ilk sefer.	629	Sâsânîler eski Bizans illerini tahliye ederler; Bizanslılar Suriye çölündeki Gassan'a yapılan devlet yardımını yenilemeyi reddederler; Hüsrev'in oğlu vebadan ölür —bundan sonra 629-632 arasında hak talep eden, ikisi kadın, birçok iddia sahibi, Sâsânî imparatorluğunda tahta çıkarılır.
630	Müslümanlar Mekke'yi fethederler; Huneyn'de Bedevîleri yenerler; Tâif Kuşatmasına son verirler; Gassanîlere karşı Suriye'nin güneydeki Tebük'e büyük bir sefer düzenlerler.	630	Herakliyus "Gerçek Haç"ı tekrar Kudüs'e taşır.
631	Medine'ye Tâif ve Sâsânîlerle bağlantılı Yemen de dahil, Arabistan'ın İslâm'ı kabul eden birçok bölgesinden hey'etler gelir.		
632	Hz. Muhammed'in "veda" haccı; Müseylime orta Arabistan'daki Yemâme'de peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkar; Hz. Muhammed'in vefâtı.	632	III. Yezdicerd Sâsânî tahtına çıkar.



İSLÂM'IN SERÜVENİ / M.G.S. HODGSON

M.G.S. Hodgson, Türkiye'de pek tanınmayan; ama birçok ülkede İslâmiyat'la ilgili etüdlerde otorite kabul edilen bir bilim adamıdır. Bilhassa çevirisini sunduğumuz üç ciltlik The Venture of Islam'ı önemli bir kaynak eser olarak kabul edilmekte; dahası "modern bir klasik" diye tanımlanmaktadır. Bu dev eserde, yazar, İslâm toplumunu, tarihini, bilimini, kültür ve medeniyetini, doğuşundan tâ 20. yüzyılın ortalarına kadar irdeliyor. 19. asrın oryantalist şartlanmalarını çoğu kez eleştiren geniş-ufuklu bir İslâmiyatçı olarak, önümüze, sosyal hayattan ekonomiye, felsefeden mimariye, edebiyattan şer'î ilimlere kadar uzanan derin, zengin, çok-boyutlu bir perspektif sunuyor. Yayınevimiz, tercümesi ve yayına hazırlanması üç buçuk yıllık titiz bir çaba gerektiren bu dev eserin Türkçe neşrini üstlenirken, düşünce hayatımıza çok ciddi bir katkı sunmakta; kütüphanelerimizin çok önemli bir eksikliğini gidermektedir.



ISBN 975-355-054-5 (Tkm. No)

ISBN 975-355-055-3 (1. cilt)